3 1761 08149979 0

THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE

THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE

COMPTE-RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

A L'ÉTRANGER

SOUS LA DIRECTION DE E. DANDIRAN

ET

D'UN COMITÉ COMPOSÉ DE MM.

AMIEL, prof. de philos., ASTIÉ, BOUVIER, CHASTEL, OLTRAMARE, prof. de theol.
P. VAUCHER, prof. d'hist., Th. CLAPARÈDE, pasteur.

« La vérité, sans la recherche de la vérité, n'est que la moitié de la vérité. »
A. VINET.

PREMIÈRE ANNÉE.

GENÈVE
H. GEORG, LIBRAIRE-ÉDITEUR
MÊME MAISON A BALE

1868

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

BR
3
R4
année 1

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

TABLE DES MATIÈRES

THÉOLOGIE

I. EXTRAITS ET ANALYSES.

Page

J.-A. Dorner, Histoire de la théologie protestante (par *J.-F. Astié*). 1
[**Seeley**], Ecce Homo (*Ls Choisy*). 69
G. de Polenz, L'âge héroïque du calvinisme français (*Th. Claparède*). 239
Keim, Jésus de Nazareth (*E. Jaccard*) 497
Jul. Muller, la Doctrine chrétienne du péché (*Ls Choisy*)..... 364
(Suite)..... 573
J.-J. van Oosterzee, l'Évangile de Jean (*J.-J. Dufour*)..... 290
D. Strauss, le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire (*Ch. Ritter*).... 407
C. Weiszæcker, de la Rédemption (*P. Pasquet*).. 202

II. BULLETIN.

a. Allemagne.

J.-B. Baltzer, le Récit biblique de la Création..... 466
C.-L.-W. Grimm, Lexique gréco-latin du Nouveau Testament..... 312
Hase, Lettres choisies de Luther..... 160
Held, Jésus-Christ, Conférences apologétiques..... 151
F. Kœhler, les réfugiés et leurs colonies en Prusse et dans la Hesse.. 480
J.-C. Kratzinger, Philippe-le-Magnanime 479
C.-E. Luthardt, Conférences apologétiques sur la doctrine chrétienne du salut 147
J.-R. Œrtel, Paul dans les Actes des Apôtres.. 156
A. Philippi, Commentaire sur l'Épître aux Romains..... . 634
R. Rothe, Éthique théologique..... 313
Chr. Scheurl, Sa Correspondance 481
K. Werner, Histoire de la théologie catholique..... 158

b. Angleterre.

W.-E. Gladstone, Réflexions sur l'*Ecce Homo*..... 471
B.-U. Monsell, la Religion de la Rédemption..... 153
J. Vickers, Imaginisme et Rationalisme..... 309

c. Hollande.

A. Kuyper, Oeuvres complètes de Jean de Lasco..... 473
Hofstede de Groot, Basilide et son témoignage relativement aux écrits du Nouveau Testament.. 630

d. Italie.

A. Revel, Epitre de St. Jacques..... 641

e. Suisse.

C.-A.-H. Burkhardt, Correspondance de Luther..... 160
K.-R. Hagenbach, Du but et de la mission de la théologie contemporaine..... 144
J.-A. Scartazzini, la Crise théologique dans l'Église de Berne..... 161
Titus Tobler, Bibliographie géographique de la Palestine..... .. . 477

III. INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES.

Revues de théologie en Allemagne. 175
(Suite)..... 319
(Suite)..... 482

PHILOSOPHIE

I. EXTRAITS ET ANALYSES.

C.-L. Michelet, l'Hégélianisme en 1867 (par *H.-F. Amiel*)..... 130
B. Mazzarella, Histoire de la Critique (*O. Cocorda*) 177
(Suite)..... 337
John Stuart Mill, Étude critique de la philosophie de Hamilton (*Ph. Roget*)..... .. . 430
(Suite)..... 532
Henri Ritter, Paradoxes philosophiques (*F. Buisson*) 53
(Suite)..... 217
J. de Liebig et **C. Siegwart,** Baco de Verulam (*E. Dandiran*)..... 113
J.-H. Fichte, le Théisme universel (*H.-F.-A.*)... 51
M. Lazarus, la Condensation successive des idées (*Brocher*).... 399
Lange, Histoire du Matérialisme (*J.-F. Astié*)..... 605

II. BULLETIN.

a. Allemagne.

O. Caspari, les Erreurs des anciens philosophes grecs..... 493
M. W. Drobisch, Nouveau système de logique.... 489
J.-E. Erdmann, Esquisse d'une histoire de la philosophie, IIme vol. Philosophie moderne..... 162
Kuno Fischer, Histoire de la philosophie moderne, IIme vol. (à propos de Jacobi)..... 330

Kuno Fischer, même ouvrage (le Déisme de Reimarus)..... 643
Th. Henke, Fries, sa vie et ses œuvres 483
F.-H. Hoffmann, Écrits philosophiques, vol. I..... 320
A. Lindner, Manuel de psychologie expérimentale..... 491
C. Mœnckeberg, les libres-penseurs Reimarus et Edelmann 643
J. Jacoby, Kant et Lessing..... 167
H.-A. Rinne, le Matérialisme et le Devoir moral..... 492
D. Strauss, l'apologie du rationalisme, par Reimarus..... 643
A. Schwegler, Esquisse de l'Histoire de la philosophie, 6me édit, (à propos de Jacobi)..... 330
A. Trendelenburg, Mélanges de philosophie (historiques et critiques) 169
P. Ueberweg, la Logique, son système et son histoire.... 489
Ed. Zeller, Histoire de la philosophie grecque (IIIme partie) 2me éd. . 168
E. Zirngiebl, le philosophe Jacobi, sa vie et ses œuvres..... 330

b. Angleterre.

J. Bridges, La vie et la doctrine d'Aug. Comte..... 653
J. Haig, Philosophie ou Science de la vérité..... 651

c. Italie.

Séb. Turbiglio, Descartes, Malebranche et Spinoza..... 646
Séb. Turbiglio, Locke et Leibnitz..... 649

III. INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES.

Revues de philosophie en Allemagne.. .... 176, 336, 494
Revue américaine..... 495
Ouvrages de philosophie parus en Italie, Angleterre, Hollande, Suède 495

LISTE DE NOS COLLABORATEURS

L'astérisque désigne ceux dont on trouvera dans le recueil de la présente année quelque travail ou communication.

SUISSE.

1. Genève.

*Amiel, professeur.
Ed. *Barde*, pasteur.
L^s *Boissonnas*, ministre.
Aug. *Bost*, ancien pasteur.
*O. *Bourrit*, ancien pasteur.
**Bouvier*, professeur.
*H. *Brochèr*, prof. à Lausanne.
Francis *Chaponnière*, ministre.
Chastel, professeur.
**Choisy*, pasteur.
*Théod. *Claparède*, pasteur.
Frank *Coulin*, pasteur.
**Dandiran*, ancien pasteur.
*Jaq. *Dufour*, pasteur.
Hornung, professeur.
Ed. *Humbert*, professeur.
Cés. *Malan*, anc. pasteur.
Francis *Nœf*, pasteur.
Hug. *Oltramare*, professeur.
*And. *Oltramare*, régent.
*Ch. *Ritter*, instituteur.
*Amédée *Roget*, homme de lettres.
*Philippe *Roget*, id.
Pierre *Vaucher*, professeur d'hist.

2. Vaud.

**Astié*, professeur à Lausanne.
Max *Bonnet*, professeur à Lausanne.
J. *Cart*, à Lausanne.
*C.-G. *Chavannes*, pasteur au Vully.
Ad. *Correvon*, past. à Combremont.
Duperrex, prof. à Lausanne.
*Ch. de *Félice*, à Lutry.
*Fréd. *Rambert*, past. au Brassus.
Ch. *Secrétan*, prof. à Lausanne.
Eug. *Secrétan*, homme de lettres.
Ed. *Terrisse*, past. à Begnins.
Ch. *Viguet*, prof. à Lausanne.

3. Neuchâtel.

*Fél. *Bovet*, professeur.
*Ferd. *Buisson*, professeur.
Henri *DuBois*, past. aux Verrières.
**Godet*, professeur.
*H. de *Perrot*, min. suffrag.

4. Zurich.

*E. *Jaccard*, pasteur.

FRANCE.

E. *Arnaud*, past. au Crest (Drôme).
Ch. *Bois*, prof. à Montauban.
Bonifas, prof. à Montauban.
Ducros, past. à Loriol (Drôme).
Lichtenberg, prof. à Strasbourg.
**Pasquet*, past. à Fernex.
Schœffer, doct. théol. à Colmar.
Viguier, past. à Nîmes.

ITALIE.

*Osc. *Cocorda*, past. des Vallées Vaud.
Parander, past. des Vallées Vaud.

ALLEMAGNE.

*Ch. *Schrœder*, pasteur à Francfort.

BELGIQUE.

A. *Bonnet*, past. à Verviers.
Théoph. *Bost*, past. à Verviers.
L^s *Durand*, past. à Liége.
Clém. *de Faye*, past. à Bruxelles.

HOLLANDE.

Cramer, past. à Amsterdam.
Lamers, past. à La Haye.
S.-W. *Van Loon*, past. à Amsterdam.
J.-J. *Van Oosterzee*, prof. à Utrecht.
Cés. *Segers*, past. à Groningen.
Cohen Stuart, past. à Rotterdam.

HISTOIRE

DE

LA THÉOLOGIE PROTESTANTE [1]

PAR

D. J. A. DORNER

Pour écrire l'histoire de la théologie allemande, il faut partir de la supposition qu'elle forme un tout *organique* et non un simple mélange d'événements divers, reliés les uns aux autres par le seul fait qu'ils se sont passés sur le même théâtre. On doit admettre de plus que le protestantisme a sa raison d'être *en lui-même*, et qu'il n'implique pas nécessairement l'existence du système qu'il est appelé à combattre. C'est une forme spéciale du christianisme, qui renferme en soi son principe et qui se distingue de l'église grecque et de l'église romaine, d'une part, et des sectes, d'autre part.

Le protestantisme a sa raison d'être dans l'essence même du christianisme, tel qu'il nous a été conservé dans les Saintes-Écritures. Est-ce à dire qu'il puisse se dispenser de légitimer sur le terrain historique, soit son existence distincte, comme communauté séparée, soit son caractère particulier ? Nullement ! Il s'agit de montrer que le protestantisme est venu à son jour et à son heure, quand la plénitude des temps était accomplie, et que, s'il se maintient encore, c'est parce qu'il n'y a rien de supérieur pour prendre sa place.

L'histoire seule peut faire voir que le protestantisme ne saurait être un chaos d'opinions diverses arbitrairement et accidentellement groupées par un lien purement extérieur. Pour le moment, il suffira donc de rappeler le sens primitif et historique du mot. Depuis le seizième siècle, il sert à désigner tous les descendants de

[1] GESCHICHTE DER PROTESTANTISCHEN THEOLOGIE, *besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegung, und im Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und intellectuellen Leben betrachtet*, von D. J. A. Dorner. Un fort volume de 924 pages, grand in-8°.

la Réformation. A son origine, le protestantisme a été un *témoignage* libre, franc, rendu à la vérité scripturaire, en face de sa déformation ; la protestation énergique de nos pères contre l'injustice et l'erreur a emprunté sa force à la vérité *positive*, au besoin d'étendre les frontières du royaume de Dieu, et, par ce moyen, celles de la patrie.

La grande œuvre du seizième siècle qui a donné naissance à la confession protestante, s'est manifestée historiquement par plusieurs actes, mais elle n'en a pas moins conservé son unité essentielle et fondamentale. Cette unité, il ne faut la chercher, ni dans le fait que le mouvement éclata en divers lieux *à la même époque*, ni dans les traits *communs* aux nations dans le sein desquelles il s'accomplit, encore moins dans le rôle prépondérant de tel *peuple* ou de tel *individu*. Les plus influents d'entre les réformateurs n'ont prétendu être que de simples *organes* pour accomplir l'œuvre de Dieu; sans plan arrêté, ils ont débuté par être fidèles dans les petites choses pour arriver, presque malgré eux, et, en tout cas, contrairement à leur attente, aux idées réformatrices les plus hardies et les plus importantes. Le moment était venu où une grande pensée divine, dépassant de beaucoup celle des hommes, devait se réaliser: l'église chrétienne était appelée à faire un progrès marqué dans la manière de *s'approprier* le salut et de *comprendre* le christianisme. En dépit des différences et des divisions, c'est cette *pensée divine* qui réunit en un tout les membres épars du protestantisme pour en former une famille qui a bien son type particulier, et qui reconnaît l'Allemagne comme son berceau.

Avouons-le, définir ainsi le protestantisme, c'est confesser qu'il est un phénomène particulier, *une* communauté spéciale dans le sein de la chrétienté. Mais cela n'implique nullement la prétention de ne représenter qu'une *portion* de la vérité, ou d'exclure de son sein un élément quelconque qui se légitime comme chrétien. Il aspire à saisir la vérité chrétienne dans sa plénitude, bien qu'il n'ait pas plus qu'une autre église, durant tout le cours de l'histoire, réussi à se l'assimiler *en son entier*. Son mérite, c'est d'avoir signalé un aspect *nouveau* de la vérité chrétienne, de l'avoir fait pénétrer plus avant dans la *pensée*, dans la *volonté*, dans le *sentiment:* il a mis en saillie le côté *individuel* de l'Évangile. Aussi, bien qu'il soit resté une communauté particulière, le protestantisme prétend que ce qu'il y a en lui d'essentiel est fait pour *tous*, et que tous sont faits pour *lui*. Comment en serait-il autrement? Le trait caractéristique de cette confession consiste

justement à représenter ce que les chrétiens ont en commun (ce qui extérieurement porte le caractère universel et catholique), mais à le représenter sous une forme *individuelle*. Il est vrai, cet élément individualiste n'est pas reconnu dans la chrétienté; mais par le fait qu'il a le droit de l'être, il possède, tout au moins, la catholicité *intérieure*. Cet individualisme est éminemment *universaliste*. Sous peine d'abdiquer, le protestantisme est tenu de présenter la vérité évangélique comme l'idéal que la chrétienté *tout entière* doit se proposer de réaliser. L'église grecque vise avant tout à s'approprier le christianisme par les procédés *intellectuels*; Rome demande, en tout premier lieu, l'*abdication de la volonté* devant ses prescriptions dogmatiques ou pratiques: aux yeux du protestantisme, le christianisme est essentiellement force, lumière et vie; la personne humaine doit en être pénétrée et transformée dans la *plénitude* de son être. Voilà comment l'église chrétienne a atteint un degré supérieur de développement qui devait nécessairement avoir son jour par la marche régulière des choses. C'est donc bien à tort qu'on verrait dans le protestantisme la *cause* du schisme qui divise la chrétienté occidentale. En effet, on n'accomplit un progrès réel qu'en faisant *droit* à ce qu'il y a de bon dans les degrés inférieurs du développement, et à condition que ceux-ci *renferment* les germes qui doivent s'épanouir plus tard. Aussi la forme religieuse antérieure et inférieure au protestantisme n'a-t-elle pu repousser ce qu'il y avait d'essentiel dans le mouvement de la Réformation, qu'à son propre détriment et en mettant en danger les germes d'avenir qu'elle portait dans son sein.

Les pays dans lesquels la Réformation s'est établie ont été le théâtre de la plus grande œuvre de Dieu qui se soit accomplie depuis les apôtres dans le domaine le plus intime, celui de la religion. Cette lumière nouvelle qui brille au seizième siècle, a projeté ses rayons sur les diverses *doctrines* chrétiennes; elle a révélé tout un *monde* d'idées et de connaissances; elle a posé une *série* de nouveaux problèmes. Une préoccupation commune les domine tous: il s'agit, en se plaçant au nouveau point de vue, de saisir toutes choses dans leur essence, et d'arriver à une grande *conception systématique* de la vie théorique et pratique. En effet, tout mouvement profond des esprits rapproche des sphères antérieurement éloignées; il met à découvert les racines communes d'où surgissent des tiges séparées.

Comment s'étonner que la tentative de résoudre des problèmes

portant sur la totalité de la vie morale, religieuse, théorique et pratique des individus et de la société, et embrassant à la fois le ciel et la terre, ait abouti à des solutions *diverses* et *opposées?* Et les esprits superficiels se sont hâtés de conclure que la Réformation n'avait eu qu'un résultat négatif, la rupture de toute unité! Partout où le principe protestant demeura la propriété de tous et agit comme un levain, le feu de la controverse dégagea des formes surannées, qui volèrent en éclats, de précieuses vérités qui enrichirent le fonds commun. Répudie-t-on, au contraire, le principe protestant pour ne faire qu'un usage formel de la liberté de penser inaugurée par le seizième siècle? Alors, il est vrai, il n'y a plus lieu à parler d'une histoire du protestantisme et de la théologie; mais ces phénomènes purement négatifs ont aussi leur importance: ils établissent clairement que les erreurs qui s'écartent du principe évangélique ne sont pas viables.

L'histoire de la théologie protestante, qui se déroule parallèlement à celle du principe réformateur, se divise en trois grandes périodes qui embrassent chacune un siècle. Le principe apparaît dans sa forme primitive, féconde et vivifiante, au seizième siècle; les excès de la scolastique protestante amènent sa défaite momentanée au dix-septième; le dix-neuvième est témoin d'un essai de régénérer la théologie évangélique.

Les peuples étrangers à l'Allemagne et se rattachant au type réformé, se sont appliqués spécialement à cultiver le côté *réel* de l'idée nouvelle, la vie *morale*, pratique. En Allemagne, au contraire, on s'est occupé du côté *idéal* du principe: la conception des réformateurs a été développée d'une manière *spéculative* et *scientifique*. En dehors de l'Allemagne, le principe protestant s'est manifesté comme une puissance *religieuse*, appelée à renouveler le monde; au delà du Rhin, la vraie liberté et l'autorité, en matières religieuses, se sont donné la main. En outre, c'est parce que la vie religieuse de l'esprit s'est développée chez elle, de la façon la plus indépendante et la plus riche, que l'Allemagne a conservé jusqu'à aujourd'hui le sceptre de la théologie protestante. Aussi contribuerons-nous puissamment à raffermir la conscience religieuse, ecclésiastique et théologique des chrétiens évangéliques, si nous réussissons à établir *historiquement* les points suivants : le protestantisme est un grand fait, dont l'origine et le passé se justifient pleinement au tribunal du christianisme et de l'histoire; jusqu'à aujourd'hui, il a conservé, dans toutes ses évolutions et malgré les divisions qui l'ont déchiré, le caractère d'un grand fait, se

développant conformément aux lois de l'histoire; il est chargé d'une mission manifeste, dont il doit s'acquitter non-seulement dans son propre intérêt, mais aussi dans celui de la chrétienté tout entière.

L'écrivain, qui veut donner l'unité d'un grand fait à l'histoire de la théologie protestante, rencontre deux difficultés. Même en Allemagne le protestantisme se morcelle en deux églises : l'église luthérienne et l'église réformée. — Mais, premièrement, le point de départ, qui est le même pour les deux, ne leur a-t-il pas donné un air de famille, certaines idées communes qui constituent l'œuvre de la Réformation *en général*, de sorte qu'au début, luthériens et réformés ont paru, à leurs propres yeux non moins qu'à ceux des autres, ne former qu'un seul parti religieux? En second lieu, bien que les différences qui ont éclaté plus tard, existassent déjà en germe, au début du mouvement, il faut maintenir que le luthéranisme et la réforme sont tout simplement les deux *formes*, différentes et primitives, sous lesquelles le principe protestant a d'abord manifesté sa plénitude de vie et sa force. Elles doivent se compléter pour le plus grand profit de l'ensemble. Reste une troisième considération : même en vivant séparés, en se développant parallèlement, chaque fois que le luthéranisme et la réforme sont arrivés à des *crises* importantes de leur histoire, on a vu reparaître les liens étroits qui les unissent, par suite même du type commun qui leur sert de base.

La seconde difficulté provient des rapports de la théologie avec l'église. Qui dit histoire ne dit pas seulement mouvement. Pour qu'il vaille la peine d'écrire l'histoire d'un objet, il faut qu'il se développe, qu'il progresse, qu'il produise des faits nouveaux qui soient l'épanouissement des germes renfermés primitivement en lui. Or, la doctrine protestante a été officiellement arrêtée à trois époques différentes (1530, 1580, 1619) comme un tout complet. Quelle que puisse être la valeur des travaux théologiques *subséquents*, ils sont dépourvus de toute sanction ecclésiastique; l'église évangélique est même, en grande partie, privée des moyens indispensables pour constater le progrès qui s'accomplit dans les convictions religieuses de ses membres. Ajoutons qu'à partir surtout du dix-huitième siècle le mouvement théologique devient tellement confus et désordonné qu'il est fort permis de se demander si on peut suivre le fil d'un développement régulier.

N'aurons-nous pas triomphé de cette difficulté, si nous réussissons à prouver que le fil n'a jamais été *rompu?* Comment expli-

quer, s'il y a eu rupture, que l'église évangélique du dix-neuvième siècle ait conservé une conscience si vivante de son union étroite avec celle du seizième, non-seulement dans les milieux où on a improvisé une restauration artificielle du passé, mais même chez ceux qu'un souvenir, jamais complétement éteint et de nouveau ravivé, a rattachés à la Réformation d'une manière organique et toujours plus accusée ?

Montrons donc que le dix-huitième siècle lui-même se rattache à la Réformation beaucoup plus intimement qu'il ne s'en doute. Signalons de plus cet accord comme le lien de la gerbe rapprochant tous les éléments qui constituent la théologie protestante. Ensuite, pour être en droit de parler d'un développement du dogme, il n'est nullement besoin de conciles, ni d'une *sanction* formelle et officielle des résultats obtenus. Les choses se sont passées tout autrement dans les trois premiers siècles de l'église chrétienne; sans l'intervention d'aucun concile œcuménique, le progrès dogmatique a suivi une marche à la fois prompte, sûre et constante. Ce n'est pas la sanction ecclésiastique officielle qui arrête le dogme et en fait une vérité; c'est, au contraire, parce qu'il a conquis sa position par sa force intrinsèque dans la conscience de l'Église, qu'il est ensuite régulièrement proclamé. La fixation officielle n'ajoute rien à la vérité; elle se borne à lui assurer le prestige de l'autorité extérieure. Mais ce dernier point importe peu, puisque l'église évangélique n'admet pas l'infaillibilité de l'autorité ecclésiastique. Si les progrès accomplis paraissent moins fermement assurés, en revanche, il est fait un plus grand appel à l'assimilation réelle de la vérité. Il suffit que celle-ci s'accomplisse en toute liberté — comme c'est le cas dans le sein de l'église évangélique, — pour que la vérité montre, par sa seule autorité intérieure, le pouvoir qu'elle a de transformer et d'enchaîner les esprits. A quoi bon, en vue de ce résultat, river l'esprit humain aux erreurs et aux progrès apparents qui font cortége à la vérité, et se faire responsable des erreurs du passé qu'on accepte comme un héritage, en renonçant à tout bénéfice d'inventaire? Ce n'est pas à dire que nous fassions peu de cas de l'autorité extérieure; mais l'essentiel, à nos yeux, c'est de saisir le principe protestant dans toute sa pureté et de le présenter comme la règle, la loi et, à certains égards, comme quelque chose d'*exclusif*, répondant à toutes les objections.

Nous tâcherons de présenter l'histoire de la théologie protestante de telle façon qu'elle soit avant tout l'histoire du *principe* protestant.

I

La période créatrice du protestantisme.

1. La Préparation.

Le principe protestant ne fit pas subitement son apparition au seizième siècle. Son avénement fut préparé, *négativement* et *positivement*, pendant toute la période d'incubation du moyen âge. L'*insuffisance* et les *prétentions* du catholicisme constituèrent ou provoquèrent la préparation négative. Si l'église occidentale avait été incontestablement supérieure à l'église grecque, en substituant à l'intellectualisme une conception plus pratique et plus morale du christianisme; si elle avait, à beaucoup d'égards, rendu de grands services à la société, elle était tombée dans une erreur qui devait lui être funeste. En s'acquittant de ses fonctions éminemment pédagogiques, elle en était venue à *identifier* ses préceptes et ses ordonnances avec la loi même de Dieu : on supposa que la domination de la hiérarchie sur les peuples impliquait nécessairement le règne de Dieu dans le cœur des individus.

De là l'extension toujours plus envahissante que prend la *notion* d'église. D'après l'idée chrétienne, le monde est destiné à être le temple du Dieu vivant; l'humanité entière doit devenir le corps de Christ, composé de plusieurs membres. Mais le lien appelé à réunir tous ceux qui constituent cette société nouvelle ne saurait être *extérieur;* il n'est ni une puissance charnelle, ni une loi : le Saint-Esprit, qui habite dans les cœurs par la foi, place chaque fidèle en communion vivante et immédiate avec le chef, savoir Jésus-Christ.

L'église occidentale ne tarda pas à perdre de vue cette conception éminemment spirituelle. Son but unique n'est-il pas, en effet, de faire régner l'ordre et la loi dans la société barbare? Et comment y parviendra-t-elle, si ce n'est en établissant fortement son *autorité* suprême et en faisant sentir, en tout et partout, la puissance de son bras? Si seulement on avait pu se rappeler que ce n'était là qu'un simple *moyen* qui devait demeurer subordonné à la recherche du but supérieur qu'on était censé poursuivre! Mais c'est justement sur ce point que la confusion s'établit de bonne heure. *Le moyen devint le but unique;* on s'imagina qu'en faisant régner l'Église, on faisait du même coup régner Jésus-Christ sur les cœurs : les biens spirituels, dont l'Église avait l'administration, fu-

rent à leur tour ravalés au rang de simples moyens devant assurer et hâter le triomphe de la toute-puissante hiérarchie.

N'y a-t-il que cela? dira-t-on peut-être. Est-il possible qu'une simple erreur, portant sur la distribution des pouvoirs et de la puissance, ait eu de pareilles conséquences? N'existe-t-il pas, aux yeux de celui qui connaît l'essence du christianisme, des points beaucoup plus importants? Sans contredit. Mais qu'on veuille bien se rappeler qu'un principe accessoire, dès qu'on en fait une affaire principale, cesse par cela même d'être accessoire : la vérité se trouve *détrônée*. Ensuite la transformation de la hiérarchie en puissance cléricale ne demeura pas un fait purement extérieur : l'idée de l'Église et celle du christianisme furent du même coup altérées. Le peuple chrétien se trouva partagé en *laïques* et en *ecclésiastiques;* on perdit de vue le renouvellement du cœur et la communion individuelle avec Dieu, pour faire dépendre le salut de l'observation des *ordonnances* prescrites par la hiérarchie. Le clergé se considéra comme formant à lui *seul* l'Église; usurpant alors les fonctions de Christ sur la terre, il devint *docteur* infaillible, *prêtre* pouvant seul pardonner les péchés, et aussi *roi* tout-puissant, en ayant bien soin de faire concourir les deux autres fonctions au triomphe de la troisième qui demeura l'essentiel. Une fois engagé dans cette voie, on devait aller jusqu'au bout. Pour que le besoin d'autorité fût entièrement satisfait, il fallait que le pouvoir de l'Église se concentrât entre les mains d'un *seul* individu, qui fût en même temps l'incarnation de la vérité et de l'autorité. Voilà pourquoi tout le moyen âge aspira à couronner l'édifice en proclamant *l'infaillibilité* du pape.

Avant d'atteindre ce résultat final, il fallait deux choses. Le plus pressant était d'*abaisser* la puissance épiscopale qui, primitivement, avait été la source du pouvoir des papes. On y pourvut au moyen des fausses décrétales, en faisant dépendre le choix des papes d'un collége de cardinaux, en substituant le pouvoir de ce collége à celui des conciles œcuméniques, et enfin, en maintenant en échec les églises nationales dont la juridiction fut, autant que possible, restreinte, au profit des nonces délégués par le pape.

Les évêques vaincus, ce fut le tour des *rois*. Dans la querelle des *investitures*, on prétendit ne travailler qu'à l'émancipation de l'Église ; en réalité, on aboutit à l'asservissement complet de l'État.

Arrivé là, le pouvoir ecclésiastique ne pouvait plus que *déchoir*. Ayant triomphé de tous les obstacles, l'Église est transformée en

une grande puissance de ce monde, au sens le plus extérieur du mot; mais, en revanche, elle sera exposée à tous les dangers inhérents à une pareille position : elle devient le théâtre sur lequel les passions vont se livrer de terribles combats. Nous avons la captivité de Babylone (1309-1377), suivie du célèbre schisme dans lequel plusieurs papes, tous infaillibles, entrent en lutte (1378). Les grands conciles réformateurs du quinzième siècle essaient alors de porter remède au mal et cherchent à *reconquérir* la puissance pour l'épiscopat. Mais leur entreprise ne pouvait réussir, puisqu'ils étaient en contradiction avec eux-mêmes. Ils aspiraient, en effet, à une *unité* hiérarchique de l'Église, tout en combattant la papauté qui était son expression la plus élevée. D'autre part, ces assemblées repoussaient avec horreur l'idée de la moindre réforme dans la *doctrine*, sans s'apercevoir que celle-ci était, en bonne partie, l'appui et la source des maux qu'elles prétendaient combattre. Tout ce que purent faire ces conciles, ce fut de maintenir le besoin de réforme, mais sans le satisfaire. Aussi, la papauté sortit-elle de la lutte plus forte et plus *exigeante* que jamais. Il va sans dire, qu'en tout ceci il ne s'agit que de puissance *extérieure*. Une série de papes, — ennemis de la liberté et tellement profanes que Möhler lui-même est obligé de convenir qu'ils devinrent la proie de l'enfer, — montrèrent que ce n'est pas impunément qu'une puissance, censée spirituelle, se renie à ce point.

Pendant ce temps, que devenait la doctrine? Le même dualisme qui avait éclaté entre les gouvernants et les gouvernés, entre les ecclésiastiques et les laïques, avait provoqué la querelle entre la *foi* et la *science*. Entre la doctrine officielle de l'Église, qui prétend s'imposer par voie d'autorité, et la conscience individuelle, il n'y a pas de terme moyen. Il ne reste plus qu'à s'incliner devant le dogme reçu présenté comme une loi que garantit l'autorité divine de l'Église. La lutte s'engage alors entre l'esprit humain, avide de connaissance et de certitude, et les prétentions de la tradition. L'*abdication*, en présence de celle-ci, s'appelait foi. Les premiers scolastiques cherchent à résoudre l'antinomie, en plaçant l'accent, les uns sur la *foi* (Anselme de Cantorbéry), les autres sur la *science* (Abélard). Ceux de la seconde période paraissent un instant avoir réussi, car la difficulté est voilée : la science n'a qu'une mission exclusivement *formelle :* elle est appelée à *justifier* la foi traditionnelle (Thomas d'Aquin): en désespoir de cause, Duns Scot, pour sauver la tradition, fait appel à l'*arbitraire*, à la liberté absolue de Dieu. L'abîme entre la vérité et l'individu était donc aussi

profond que possible; il ne restait plus qu'à proclamer le dualisme en faisant de l'*ignorance* le fondement de la foi et en professant ouvertement (Occam) le *scepticisme* qui était le dernier mot de la tendance.

Si, laissant le côté purement formel de la doctrine, nous passons à son *contenu*, nous rencontrons le même dualisme entre une conception *magique* et une conception grossièrement *pélagienne* de la grâce et de la liberté. Puis, le mélange à doses à peu près égales de magie et de pélagianisme, de superstition et d'incrédulité aboutit à la divinisation, à l'*apothéose* de l'Église. Toute communion personnelle avec Dieu cesse, il suffit d'être en bons termes avec l'église constituée, dépositaire de toutes les grâces. D'ailleurs, les sacrements agissent *ex opere operato;* l'individu n'a qu'à se laisser faire : *non ponere obicem.* A la base de toute cette doctrine du salut se trouve une notion de Dieu non pas morale, mais essentiellement *physique.*

Le dualisme qui vient d'être signalé dans les deux sphères précédentes, se manifeste dans la *vie* par les contrastes les plus frappants : le monachisme, avec son ascétisme, est chargé de faire contre-poids à une église mondanisée; on est intraitable pour ce qui est de l'obéissance à l'Église, mais les mœurs sont fort relâchées; les prescriptions disciplinaires sont, il est vrai, d'un rigorisme impitoyable, mais on peut avoir heureusement recours aux indulgences; la hiérarchie se dit revêtue de la toute-puissance divine, et elle est hors d'état de rendre la paix à une conscience troublée. L'Église du moyen âge n'était plus en mesure de satisfaire les besoins relevés des meilleurs d'entre les fidèles. Ce profond dualisme s'implantait dans le cœur de l'individu pour le déchirer; on voyait le même homme se plonger dans les folles joies du monde et recourir ensuite aux sauvages pratiques des sociétés de flagellants. Tandis que la masse du peuple, obéissant à la loi de la gravitation, suivait machinalement la tradition et les usages, les siéges de l'intelligence, Rome en première ligne, étaient conquis par l'incrédulité. « Quelques années avant l'hérésie de Luther et de Calvin, dit Bellarmin, il n'y avait plus d'équité dans les jugements ecclésiastiques, plus de sévérité de mœurs, plus de respect pour les choses saintes, plus de science, pour tout dire, en un mot, presque plus de religion. On voyait se propager de même, dans le sein du peuple, le sarcasme ou la haine la plus amère à l'endroit des prêtres et des moines. »

Mais ce tableau si sombre avait aussi des points lumineux qu

constituent la préparation *positive* de la Réformation. Nous avons d'abord la *mystique*, dont toute la force réside dans l'élément religieux qui, suivant les circonstances, se manifeste par une tendance *intellectuelle* ou par un souffle *moral*. Ce qui caractérise le mystique, c'est qu'il fait peu de cas des moyens pour remonter jusqu'à la source et entrer directement, immédiatement en communion *personnelle* avec Dieu. Ces grands adversaires du matérialisme religieux sont, à leur tour, exposés à tous les travers du *subjectivisme* et du *spiritualisme*. Eminemment *intellectuelle* chez les Grecs (Denys l'Aréopagite), la mystique devient beaucoup plus *morale* chez les peuples latins (St Victor), en attendant de prendre une couleur *quiétiste* chez les Germains (Henri Suso). Tauler s'élève déjà plus haut, car il prêche la *repentance*; et l'auteur de la *Théologie allemande*, en *distinguant* entre le Dieu révélé et la divinité, arrache les mystiques aux fascinations du panthéisme.

Arrivé là, le mystique se trouve assez éloigné de l'Église et de ses usages. La critique seule peut tenter la réconciliation. Mais à quel critère en appellera-t-on? Si le mystique invoque le St.-Esprit en faveur de son intériorité et de sa subjectivité, l'Église place son autorité et sa tradition sous la même protection.

C'est ici qu'un *second* facteur positif est nécessairement appelé à intervenir. Les Vaudois représentent l'élément *biblique* dans toute sa simplicité; chez les Wiclefites, on voit déjà poindre le facteur *scientifique* qui, avec les Hussites, *s'alliera* définitivement à l'élément biblique.

Pour que le principe protestant pût faire son apparition, armé de pied en cap, il ne lui manquait plus que la consécration du facteur scientifique qui demandait aussi à être cultivé *pour lui-même*. Les humanistes de la Renaissance se chargèrent de préparer les hommes qui devaient accomplir cette dernière évolution. Jean Goch expose l'anthropologie et la sotériologie dans le sens d'Augustin; Jean de Wesel distingue entre le salut et le pardon des péchés; Savonarole, renonçant à toute idée de mérite, fait venir le salut de la croix de Christ; Jean Wessel pénètre plus avant encore dans la connaissance de la vérité. Avec lui, la foi reprend sa place *centrale* dans la conception chrétienne. Il ne voit plus en elle un pur fait extérieur ou de l'entendement: pénétrée du souffle mystique, la foi est l'acte par lequel l'individu saisit Christ *tout entier* comme sauveur et comme dispensateur de la sainteté et de la félicité. Sous l'action de cet esprit nouveau, la notion d'Église est immédiatement changée. Non-seulement Wessel remet en hon-

neur la sacrificature universelle de tous les fidèles, mais il maintient que c'est *à cause* de Jésus-Christ que nous croyons à l'Église La conception de la *Bible* est modifiée plus profondément encore. « L'Écriture, dit Jean Wessel, n'est pas *adéquate* à Jésus-Christ, elle n'est pas *entièrement* la Parole de Dieu ; dans la nature et dans la Bible, nous n'avons qu'une Parole de Dieu *abrégée*, un extrait; par suite de notre faiblesse et bien que tout soit déjà donné en Jésus-Christ, la Parole de Dieu ne cesse de *croître* dans son royaume jusqu'à la fin. » Chez ces précurseurs les plus immédiats de l'ère nouvelle, les trois principes indispensables à la formation des dogmes, la mystique, l'élément scripturaire et le facteur scientifique *se pénètrent*, bien qu'à des degrés divers.

2. Le Luthéranisme.

Le moment est maintenant venu où le principe nouveau, pour faire son apparition sur la scène du monde, se choisira comme organe une *personnalité puissante*. Ce qui constitue la valeur historique de Luther, c'est qu'il a connu tous les combats intérieurs que provoque le besoin de paix, de communion avec Dieu et qu'il a trouvé une solution à ces problèmes qui agitent tout esprit sérieux et profond. Mais encore ici le principe réformateur ne fait pas *tout à coup* son apparition chez l'homme qui doit lui servir d'organe. Luther se montre, en tout premier lieu, préoccupé de son salut *personnel*, sans se douter le moins du monde qu'il ait une mission réformatrice. Altéré de salut et de paix, en fidèle fils de l'Église, il s'adresse à la méthode la plus stricte qui demande la plus grande abnégation ; il devient le plus sérieux des moines, le plus *zélé des ascètes*. On a beau lui crier qu'il a fait au delà du nécessaire, sa conscience moins accommodante ne lui laisse pas de repos. Il n'entrera dans la bonne voie que lorsqu'il aura compris qu'il s'agit non pas de rompre avec telle mauvaise habitude ou tel péché, mais de passer par un renouvellement de la vie *entière*, qui change tous les rapports avec Dieu. Le futur réformateur en est toujours à s'imaginer qu'il faut se rendre digne du pardon pour l'obtenir, quand un inconnu l'adresse à la *miséricorde* toute gratuite de Dieu.

Luther n'a pas encore senti la portée réformatrice de la doctrine de la justification par la foi qu'il a entrevue ; il ne possède pas sa formule scientifique. C'est toujours l'idée du mérite des œuvres qui le pousse à entreprendre le pèlerinage de Rome, dont il revient désillusionné, il est vrai, mais toujours *excellent* catho-

lique, comme on le voit au zèle avec lequel il travaille à l'édification de l'Église. Quand le moine saxon s'élève contre la vente des indulgences, c'est au nom d'un catholicisme sérieux et spirituel. Ses fameuses thèses sont encore, à divers égards, obscures et contradictoires, parce qu'il prétend toujours *concilier* sa nouvelle foi évangélique et la soumission la plus complète à son église. Il n'est mis en demeure d'opter que quand la papauté prend les indulgences sous sa protection. Même alors Luther espère éviter le pas décisif en se rabattant sur l'autorité de l'Église. Il y eut encore un point d'arrêt quand l'adversaire des indulgences en eut appelé à un concile général (1518) Luther se rapproche autant que possible de Rome, en même temps qu'il atténue la controverse dont la portée lui échappe toujours. Bien qu'il n'ignore pas que ses opinions ont trouvé de l'écho dans le cœur de la nation allemande qu'il veut émanciper du joug des Italiens, sa piété envers Rome et envers l'Électeur qu'il ne veut pas compromettre, le retiennent et le paralysent. C'est alors que la haine et le zèle aveugle du fougueux Eck viennent tirer celui qui demain sera un fils révolté, de la fausse position dans laquelle il s'est laissé mettre par le langage conciliant et doux de Miltitz. En reconnaissant sans détour qu'il y avait d'excellentes choses chez un hérétique condamné par un concile, Luther se trouve avoir *attaqué* l'autorité épiscopale à laquelle il en a appelé. Eck triomphant de cet aveu, se hâte d'aller en faire part à la cour de Rome : Luther est excommunié le 15 juin 1520. *Repoussé* du sein d'une église devenue infidèle à la voix de la conscience chrétienne, le moine saxon se sent heureux et libre ; l'horizon s'étend ; il est le premier surpris de la haute portée des principes qu'il a déjà professés ; son activité réformatrice *commence* pour tout de bon : il publie les ouvrages qui sont devenus des monuments classiques de la Réformation : *L'appel à la noblesse allemande*, *La captivité de Babylone*, *De la liberté du chrétien.*

On a prétendu que le contenu de ces livres est révolutionnaire. Mais la Réformation, telle qu'elle apparaît dans ces écrits et telle qu'elle a été acceptée par la nation allemande, remet en honneur des idées qui renferment le principe du christianisme primitif et de l'ordre véritable. Celui qui rejette le sacerdoce universel de tous les chrétiens, *répudie* l'œuvre du seizième siècle ; il ne doit s'en prendre qu'à lui-même, s'il se sent mal à l'aise sur ce terrain qui a servi de base à la Réformation et s'il n'a pas la conscience d'avoir trouvé son milieu, sa patrie ecclésiastique. Que celui qui déplore que l'autorité de l'épiscopat ait été méconnue, s'indigne contre les

évêques de l'époque, qui prirent scandaleusement le parti de Rome en faveur des indulgences, qui préférèrent abriter leur propre siége à l'ombre de celui du pape, plutôt que de tendre la main à la réforme, en obéissant à la voix du devoir et en demeurant fidèles à la tradition des conciles réformateurs; ou bien qu'il s'accuse en tout premier lieu lui-même. Car le souci de l'unité extérieure et de l'ordre lui a fait perdre le sentiment de l'essentiel; la corruption intérieure est, à ses yeux, quelque chose d'indifférent, si même il ne la préfère à la vie rajeunie, il est vrai, mais devenue une occasion d'opposition et de lutte. Qui donc, après la position prise par l'épiscopat, même en Allemagne, pouvait attendre quelque chose de bon de ses réunions? N'avait-il pas accepté sans la moindre opposition la dernière bulle papale en faveur des indulgences? »

Dans le premier de ces écrits, au nom du sacerdoce universel de tous les chrétiens, Luther relève *l'État* de l'abaissement dans lequel il se trouvait en face de l'Église: il presse la noblesse et l'empereur de prendre en mains les affaires de la Réformation. *La captivité de Babylone* est un ouvrage éminemment *dogmatique:* presque toutes les erreurs que le protestantisme devait répudier y sont vigoureusement dénoncées. Il n'y a pas trace de polémique, au contraire, dans le discours sur *La liberté du chrétien:* la mystique la plus profonde et la plus intime déborde dans ces pages; le principe réformateur apparaît ici dans sa fraîcheur primitive: la *synthèse* du facteur dogmatique et moral avec l'élément religieux est accomplie: elle imprime une impulsion nouvelle à la vie intellectuelle et spéculative. Pour ce qui tient à la foi et à l'amour, la vérité évangélique n'a *jamais* été développée avec plus de clarté, de largeur et de profondeur.

La Réformation avait donc trouvé son génie créateur. Mais ce n'était pas encore assez. Rien n'était *changé* ni dans le culte, ni dans les cérémonies: le respect de la tradition, le besoin de ménager les faibles, l'incertitude sur le plus ou moins d'aptitude chez le peuple, à accepter les idées nouvelles, tout se réunissait pour faire maintenir le vin nouveau dans les vieux vaisseaux. L'esprit protestant, sous peine de disparaître bientôt sans laisser de traces profondes, devait créer une *science* nouvelle d'abord, puis une *organisation* ecclésiastique qui lui correspondît. C'est à Mélanchthon, appelé à compléter si heureusement Luther, que cette partie de l'œuvre fut dévolue: il devint *l'organisateur* du mouvement, le trait d'*union* entre les humanistes et l'Église nouvelle. En formulant et

en développant le principe évangélique, Mélanchthon a donné *conscience* à Luther du monde renouvelé qui allait en sortir. La Réformation allemande, qui avait déjà son prophète, venait de trouver son *docteur*. Dans les éditions successives de ses *Loci communes* on voit le point de vue moral occuper une place *de plus en plus* large.

Tout était prêt. Luther seul hésitait à mettre la main à l'œuvre : retenu par le respect de l'autorité et de la tradition, il n'osait *assumer* la responsabilité de la grande œuvre pratique à accomplir. Cependant les événements se précipitent. Faute de chefs, le mouvement risque de s'égarer : le chevalier Georges, renfermé à la Wartburg, est mis en demeure de devenir réformateur et de s'expliquer. Il faut bien qu'il tende la main à la société, car il devient manifeste qu'elle tombe en dissolution. Attaqué en même temps par de faux novateurs et par de faux conservateurs, Luther est *contraint* de quitter le domaine des idées et de la science pour mettre résolûment le pied sur celui de la vie, de la pratique. Voilà comment, de 1522 à 1536, le principe évangélique est amené à *s'accuser*, à se *délimiter* dans une lutte très-vive avec les partis extrêmes les plus opposés.

On a prétendu que Luther ne put prendre sa nouvelle position sans renier plus ou moins son passé. Pour fonder une Église, il aurait abandonné le terrain de la subjectivité et se serait placé sur celui de l'*objectivité*; à la doctrine de la justification par la foi, il aurait substitué celle d'un ministère d'institution divine, et méconnu les droits du sacerdoce universel. Contrairement à ces assertions, Luther sut résister aux novateurs, sans incliner le moins du monde vers Rome ; il répudia même certaines erreurs que jusque-là il avait traitées avec trop de ménagement. Il se montra de taille à tenir tête à un subjectivisme et à un objectivisme *également* faux. Chose rare, Luther fut à la fois l'homme de la lutte et de la paix; il ne se montra pas moins apte à édifier qu'à détruire. Rien ne prouve mieux, que Dieu l'avait choisi pour son instrument : il l'avait envoyé dans la solitude de la Wartburg pour que son ardeur naturelle eût occasion de se purifier.

Les premiers adversaires que le réformateur rencontra furent des hommes pratiques, des enthousiastes qui voulaient faire prévaloir le point de vue d'un faux mysticisme *moral :* Carlstadt, les *prophètes célestes* de Zwickau, les anabaptistes. Au fond, et malgré les apparences, tous ces hommes appartenaient *au passé* : ils représentaient l'esprit d'opposition contre Rome qui avait éclaté pendant le moyen

âge. Les anabaptistes étaient des théocrates, s'appuyant sur de prétendues prophéties. Voilà pourquoi ils deviennent les émules, non-seulement de l'état, mais encore de l'église romaine avec laquelle ils ont plus d'un point de contact, soit quant au principe formel, soit quant au principe réel. Luther se voit alors contraint de formuler ses doctrines ; et, à la suite de plusieurs évolutions et d'un long développement intérieur, il expose sur la *Parole* et sur les *sacrements* les vues qui lui paraissent découler de l'esprit de la Réformation. La Parole de Dieu retentit sans cesse dans le monde d'une façon vivante, comme si elle sortait tout de nouveau de la bouche de Dieu ; elle agit d'une manière sacramentelle, mais sans aucun élément magique. Restait le *ministère* et *l'ordre* ecclésiastique. Luther n'estime pas qu'un ministère permanent soit *dogmatiquement* nécessaire; d'autre part, il ne tient pas pour *divin* uniquement ce qui lui paraît dogmatiquement nécessaire, mais encore ce qui, dans certaines circonstances, est *moralement* indispensable. « On n'a pas Luther pour soi mais contre soi quand on prétend que toute action ecclésiastique *sans* le concours du fonctionnaire officiel, ou *en opposition* avec lui est injustifiable et ne saurait être bénie. Autrement que deviendrait la Réformation elle-même ? » (p. 169). « Il préfère ne pas employer le nom de prêtres pour désigner les fonctionnaires ecclésiastiques ; il les appelle serviteurs de la Parole. La congrégation n'a pas la faculté de remettre *une fois pour toutes* la prédication et le pouvoir des clefs entre les mains d'un ordre particulier qui en serait seul responsable. En cas de besoin, elle a le droit et le devoir d'intervenir ; elle est constamment tenue de veiller à la conservation d'une prédication fidèle. On ne trouve pas chez Luther la moindre trace de fonctions ecclésiastiques *indispensables*, communiquant leur efficace à la Parole et aux sacrements. Cette prétention est contraire au principe réel (la foi justifiante), parce qu'elle crée une nouvelle condition de salut, non moins qu'au principe formel (l'autorité de la Parole de Dieu), puisqu'elle lui refuse sa force propre comme aux sacrements. »

La fausse mystique théorique ne manqua pas de représentants. Un homme plus original que fort, Gaspar Schwenckfeld réunit en lui les traits caractéristiques qui occasionnèrent la lutte entre les Allemands et les Suisses, si bien qu'il déplut autant aux uns qu'aux autres. Il était encore chrétien. Servet et sa tendance se placent, au contraire, franchement sur le terrain du naturisme. Fidèles à leur mission de réformer tout ce qui se rapportait aux questions anthropologiques et sotériologiques, Luther et Mélanchthon éprou-

vèrent de la répugnance à mettre en question la doctrine reçue sur Dieu, sur la Trinité et sur la personne de Christ. Ce n'est pas qu'ils aient *contesté* la légitimité, la nécessité d'un progrès sur ces divers points, seulement ils ne se sentaient pas appelés à l'accomplir. Une révision de ces dogmes objectifs ne pouvait réussir qu'au point de vue de la foi évangélique. Le plus pressant était donc d'établir fermement l'Église sur cette base. Cela fait, une notion de Dieu plus pure ne pouvait manquer de surgir des expériences de la foi vivante et d'aspirer à une formule scientifique qui remplaçât celle du moyen âge.

Malgré cette réserve, Luther fit faire de bonne heure des progrès importants à la christologie. Il contemple en Christ à la fois l'idéal de la *révélation* et l'idéal de l'*humanité*. Il arrive à statuer l'unité de la personne de Christ, dans lequel Dieu et l'homme se réunissent, en *transformant* la notion de Dieu et celle de l'homme. Tandis que l'ancienne sagesse relevait chez le Créateur la majesté, la puissance, la sagesse nouvelle met l'accent sur son *amour :* sa gloire, c'est d'être aimé. Le réformateur maintient que le Sauveur a passé par toutes les phases d'un *vrai* développement humain. Repoussant toutes les légendes sur l'enfance de Jésus qui visent à voiler cette vérité, il déclare qu'en avançant en âge, le Seigneur a *grandi*, qu'en grandissant il est devenu *plus raisonnable* et qu'en devenant plus raisonnable, i la *crû* en esprit et en sagesse. Jésus a dû *apprendre* l'obéissance; il a connu la lutte et la tentation. Sans un vrai combat de ce genre, ses souffrances et son œuvre perdraient de leur mérite. Christ, en effet, a *conquis* le salut; il en est la cause *historique*, et non-seulement son symbole et son prophète. Luther s'est également distingué des autres dogmaticiens, en cherchant à unir les deux natures, l'humaine et la divine, mais non sur le terrain de la personne, du *moi*, procédé qui aboutit à statuer deux *moi* ou à admettre une nature humaine impersonnelle. L'essentiel, pour lui, c'est d'unir les deux natures dans leurs *attributs*, dans leur vivante actualité: le moi n'est, à ses yeux, qu'un *acte*, une fonction de la nature.

Il restait un dernier groupe d'adversaires d'un caractère hybride : les *humanistes*, représentés par Érasme. Le prudent hollandais aimait tellement la paix qu'il la préférait à la vérité: *Mihi adeo invisa est discordia, ut veritas etiam displiceat seditiosa.* Reconnaissant envers ce savant de tous les services, exégétiques et philologiques, qu'il avait rendus à la Réformation, Luther paraît avoir répugné à l'idée d'entrer en lutte avec lui. Mais son adversaire n'entendit

pas la chose ainsi. De là cette controverse sur la liberté, dans laquelle le fondateur du luthéranisme émit des principes que son église n'adopta jamais. A partir de ce moment, il ne fut plus question d'amener un rapprochement entre la Réformation évangélique et les humanistes, restés catholiques, qui ne s'intéressaient qu'à la renaissance des lettres.

Grâce à ces luttes, les principes évangéliques s'étaient purifiés et formulés ; ils se résumaient dans le principe réel, la justification par la foi, et dans le principe formel, l'autorité de la Sainte-Écriture, que Luther, tout en les distinguant, ne cessa de maintenir dans une *union* très-étroite.

La précieuse nouvelle du pardon des péchés à cause des mérites de Jésus-Christ avait rendu la vie au moine saxon. Pour se faire accueillir, elle n'avait eu nul besoin d'être accréditée par l'autorité de l'Église ou par celle de l'Écriture ; elle avait trouvé de l'écho immédiatement dans son cœur affamé et altéré de pardon. Le salut était ainsi devenu, pour le réformateur, un fait *d'expérience intime*, produit par le Saint-Esprit lui-même. La certitude de la vérité chrétienne était, pour lui, aussi évidente que les vérités mathématiques.

Par suite de cette méthode qui avait conduit Luther de la foi et de Jésus-Christ à la Bible, celle-ci n'avait nullement *remplacé*. à ses yeux, l'autorité extérieure de l'Église. De là sa position indépendante à l'égard de l'Écriture. La foi, fait primitif, peut seule *interpréter* la Bible ; en second lieu, elle est chargée de *développer* et d'appliquer la connaissance chrétienne sans en appeler à la conformité littérale avec l'Écriture ; enfin la foi est relativement *indépendante*, puisqu'elle doit décider toutes les questions critiques qui se rapportent au canon. L'Église, en effet, peut s'être trompée en formant le recueil sacré, et la foi ne saurait accepter ces résultats *sans examen*. Non-seulement il y a dans la Bible un côté divin et un côté humain, mais elle renferme des éléments *exclusivement* humains. Il est donc nécessaire d'admettre la distinction entre la *Parole de Dieu* et *l'Écriture*, non-seulement quant à la forme, mais aussi quant au fond. Luther place résolûment le Seigneur *au-dessus* de l'Écriture qui n'est que la servante.

Ces déclarations hardies ne l'empêchent pas d'affirmer, d'autre part, *l'indépendance* essentielle de l'Écriture à l'égard de la foi et de l'Église. Elle demeure, pour lui, l'unique source de la vérité et la norme de ce qui est chrétien. Bien que la foi soit libre de se développer elle-même, ses résultats doivent être jugés à la lumière de la Parole.

Quoique Luther n'ait pas résolu toutes les difficultés que font naître ces assertions, en apparence contradictoires, il a indiqué dans quelle direction il faut chercher la synthèse qui doit les concilier. Trois facteurs sont appelés à concourir au salut : le *Saint-Esprit*, la *Parole* et la *foi*. Le résultat n'est obtenu ni par la seule Parole de l'Église, ni par celle de l'Écriture *indépendamment* du Saint-Esprit. Dieu n'a pas passé dans la Parole écrite, il plane au-dessus d'elle et lui communique son efficace. Dieu toutefois n'agit pas *sans* le concours de la Parole, en se servant d'une magie extérieure ou intérieure. Ce qui doit être cru est exposé dans la Bible qui ne se borne pas à laisser son rôle à la foi, mais qui y fait *appel*. L'acceptation subjective ne produit pas le salut par elle-même, il est accordé à la foi qui le saisit et en garantit par cela même la certitude : la Sainte-Écriture nous présente l'objet de la foi, et par l'action du Saint-Esprit, elle attire l'homme pour qu'il l'accepte, en faisant pénitence. L'a-t-il accepté ? Aussitôt la joie et la confiance en découlent par l'action du Saint-Esprit. La Bible renvoie à la foi qu'elle concourt à créer comme moyen de grâce : elle veut que son contenu, la vérité, soit cru par l'homme ; elle a besoin de la foi pour être expliquée, conservée. La foi de son côté, d'après sa nature même, postule la Sainte-Écriture et son autorité.

Ces deux points de vue demandent à être développés. Nous disons d'abord que la Bible fait *appel* à la foi, vivante, pratique et personnelle. Qui ne sent, en effet, que le simple assentiment *intellectuel* est déclaré insuffisant comme la foi historique ? Ce n'est que quand l'individu est devenu *pratiquement* chrétien, qu'il a l'œil ouvert pour saisir tout ce que renferme l'Écriture et que sa foi peut rendre à celle-ci les services dont elle a besoin. Comme la foi est en état de discerner ce qui est chrétien de ce qui ne l'est pas, il est certain qu'elle possède le droit de critiquer le canon. Du moment où un livre ne prêcherait pas Christ, il ne pourrait pas être canonique. Ce jugement est porté *spontanément*, indépendamment de toute recherche historique sur l'authenticité et l'intégrité du livre en question.

Est-ce à dire que l'Écriture ne doive rien renfermer qui ne se trouve déjà dans la conscience chrétienne ? Ne serait-elle plus appelée à purifier la foi empirique toujours imparfaite, en lui présentant un idéal supérieur ? Dans ce cas-là, il ne pourrait plus être question d'autorité, *la foi serait la norme* de la Sainte-Écriture et de toute la vérité, la foi deviendrait d'une manière absolue sa propre règle : elle serait *autonome*. Mais un pareil antagonisme est im-

possible. Sans doute, la Bible renferme bien des choses destinées à éclairer et à purifier la conscience chrétienne, cependant elle ne saurait être en *contradiction* avec les éléments *constitutifs* de la foi. Celle-ci n'est-elle pas, en effet, l'œuvre du Saint-Esprit aussi bien que l'Écriture ? Les prérogatives critiques de la foi sont donc d'une nature exclusivement *négative:* elle doit se borner à déclarer que ce qui est contraire à la vérité qui sauve, ne saurait être canonique. En outre, comme la foi se trouve en harmonie avec les documents bibliques, le désaccord entre elle et un écrit canonique impliquerait aussi un désaccord avec l'Écriture, savoir avec d'autres portions du canon qui posséderaient ce qui manquerait au livre canonique repoussé par la foi, c'est-à-dire la force d'engendrer la foi et l'accord avec ce que celle-ci tient pour divin. Au fond donc Luther réduit la critique que la foi est appelée à faire du canon, à une critique de la Sainte-Écriture *par elle-même.* La Bible se juge elle-même au moyen de l'individu fidèle, qui pour cela n'est pas placé *au-dessus* d'elle puisqu'il se borne à constater l'état des choses, à débarrasser le canon de tout élément hétérogène et à le mettre ainsi en harmonie avec lui-même. Voilà comment le principe matériel fournit à Luther *une règle pour juger la règle*, un canon dans le sein du canon : en d'autres termes, le centre même de la Sainte-Écriture, Jésus-Christ est la norme de la canonicité : en se servant d'interprète à elle-même, la Bible se charge de se critiquer.

Voici maintenant l'autre face du problème. La foi *a besoin* de l'Écriture pour naître et pour vivre. Sans contredit la Parole de Dieu peut agir sous forme de simple prédication orale, mais celle-ci a toujours pour base et pour présupposition l'Écriture, qui seule peut établir l'accord de la prédication avec le témoignage primitif des apôtres. Ce qui fait la force de la conscience protestante, c'est qu'elle peut toujours en appeler à cette harmonie. Il va sans dire qu'*avant* de croire en Jésus-Christ, d'une foi vivante et pratique, on ne peut croire à l'Écriture d'une manière réelle, puisque la garantie que lui donne l'Église n'a que la valeur d'une autorité extérieure. Mais même alors la Bible n'en conserve pas moins sa signification comme *moyen de grâce,* destiné à éveiller la foi chez ceux qui entrent en contact avec elle. Il y a plus. Il ne saurait y avoir de foi sans un *objet* à croire, et cet objet ne peut être fourni que par la Sainte-Écriture. Ce n'est qu'en remontant jusqu'à elle qu'on est certain de trouver la foi apostolique et, par conséquent, Christ lui-même. Il résulte de tout cela que la Bible est déjà *indis-*

pensable pour que l'Église, en rendant son témoignage, puisse éveiller la foi en Christ. La prédication ecclésiastique présuppose son caractère scripturaire ; elle doit toujours être en mesure de le prouver.

Dès l'instant où la foi est née en saisissant ce qui constitue le fond de la prédication ecclésiastique et la moelle de la Sainte-Écriture, celle-ci devient un *trésor* du plus haut prix par suite même de la valeur de son contenu. Elle acquiert une autorité dont elle n'est redevable qu'à *elle-même :* la foi est l'œil appelé à saisir son contenu divin. La foi seule reconnaît ce qui vient de l'Esprit : elle *attribue* l'inspiration aux hommes qui ont composé le saint volume.

Deux conséquences résultent du fait que la foi seule peut apprécier l'Écriture dans sa haute dignité. Aux yeux de la foi, la parole des apôtres et des prophètes acquiert une autorité *normative* qui ne saurait être accordée à rien d'autre. La foi aspire, en effet, à être chrétienne et à se sentir d'accord avec les apôtres. Serions-nous donc ramenés au point de vue légal ? Nullement ! Car cette autorité, que la foi confère à la Bible, est *intérieure*, et c'est en toute *liberté* qu'elle la lui reconnaît. La foi s'attache dans l'Écriture à ce qui constitue sa vérité, à ces éléments qui doivent servir de norme et de stimulant pour provoquer son développement régulier. Les moyens qui ont servi à faire naître la foi (la Parole et les sacrements), ne deviennent pas inutiles quand elle est née. Ce qui est déjà né doit *croître ;* la foi doit constamment lutter contre le vieil homme. Pour croître, il faut se nourrir en usant de ces mêmes moyens qui ont fait naître la foi. Ajoutons encore qu'en acceptant Christ, le fidèle a saisi *implicitement* tout ce qui lui est nécessaire ; il n'a plus qu'à laisser ces germes s'épanouir dans sa vie entière, sans le secours d'éléments étrangers. — N'en demeure-t-il pas moins vrai que la foi ne possède pas déjà *en fait* et d'une manière *consciente* ce qui cependant lui appartient en principe ? L'erreur est donc toujours possible. Encore ici l'Écriture, riche en trésors de tout genre, conserve sa valeur pour le développement de la foi : elle fait briller aux yeux du fidèle *l'idéal à réaliser ;* elle assure le développement normal de la foi ; elle empêche le chrétien de s'engager dans les sentiers de l'erreur qui s'ouvrent devant lui à chaque nouveau progrès de la vie intérieure. Voilà pourquoi la foi *a besoin* de la Bible pour *exister* et pour se *développer :* elle trouve en elle une règle sûre et une pierre de touche pour s'assurer un développement pur et sain. Ce n'est pas, *malgré*

ce qu'il possède déjà, mais *en conséquence* même de ce qu'il s'est assimilé, que le fidèle va volontiers à l'école de Jésus et des apôtres. Ce qu'il apprend d'eux constamment, doit servir au développement normal de ce qui ne se trouve encore chez lui qu'en germe. La foi d'une part, la Parole de Dieu de l'autre, sont ainsi appelées à se pénétrer d'une manière toujours plus intime sous le rapport *religieux, intellectuel* et *moral.* Il s'agit d'amener un accord toujours plus complet entre la Parole de Dieu et la conscience chrétienne, afin d'arriver à cette certitude pleine et entière, qui résulte de l'accord de la Sainte-Écriture *personnelle* et subjective avec l'Écriture *objective.*

Avouons-le, Luther ne répond pas à tout. Il y a pourtant un point d'acquis. En reconnaissant les droits de la critique, il ne remet pas sans cesse en *question* la certitude et la joie que la foi confère. Tout au contraire; quoiqu'il accentue la foi, il ne diminue en rien la valeur, l'autorité de l'Écriture. Celle-ci gagne, en devenant intérieure. Le croyant, en effet, ne saurait *rompre* avec elle; plus la foi se sent étroitement unie à la Bible, plus elle se sent sûre d'elle-même. Le fidèle se sait d'accord avec l'objectivité scripturaire qui est indépendante de lui, qui lui est même supérieure, tout en étant en harmonie avec lui: il arrive ainsi, pour lui-même, à l'objectivité *intérieure.* — Reste une grave question: l'Écriture ne perd-elle pas toute sa valeur comme moyen pour faire naître et pour nourrir la foi, du moment où la critique peut mettre en doute *tous* les livres du canon? Il n'appartient qu'à une critique scientifique de répondre à cette question et à d'autres du même genre. Elle doit montrer qu'il est des lois intérieures que la critique historique ne saurait méconnaître, des limites qu'elle ne peut franchir, car sans sources *historiques*, elle n'aurait plus elle-même de raison d'être. Faute de cette science, le dix-septième siècle eut recours à des expédients en désaccord avec le principe protestant.

Si nous cherchons maintenant quels furent les rapports du principe de la Réformation avec les diverses sphères intellectuelles et morales, nous verrons qu'il provoqua une *nouvelle conception* du monde. La science fut renouvelée, émancipée et ramenée à la recherche de la certitude. La science étant *possible* dans le domaine supérieur de la religion, comment ne l'aurait-elle pas été dans les inférieurs? Quant à la sphère morale, tout fut transformé: le mariage, la famille, l'État apparurent sous un jour nouveau. Luther sut faire à l'art une belle place, tandis qu'il fut moins heureux dans la détermination des rapports de l'Église avec l'État. Le gouver-

nement intérieur de l'Église demeura fort défectueux. Son fondateur n'avait pas ce qu'il fallait pour organiser, et les tendances aristocratiques de Mélanchthon le faisaient pencher vers l'épiscopat. Luther sentit la haute portée du problème des rapports de l'Église avec le monde, mais il ne sut pas découvrir ce *terme moyen* entre l'erreur des donatistes et la confusion ordinaire de la société civile et de la société religieuse, dont il paraît avoir eu le pressentiment.

2. La Réforme.

Indépendamment de Luther et même avant son apparition, un mouvement en tout semblable au sien, avait éclaté en Suisse. Ulrich Zwingle avait été élevé sous l'influence de l'humanisme et de la liberté politique. Bien que le contraste des milieux dût provoquer des différends entre les réformateurs, on ne s'en aperçut pas au début : on se sentait intimement uni pour proclamer la suprême autorité de la Sainte-Écriture, et pour placer sa confiance pleine et entière dans la libre grâce de Dieu. La nécessité de tenir tête aux enthousiastes obligea les Suisses à accuser toujours mieux leur accord avec les Allemands.

La réformation suisse se développant dans un pays de liberté, les grandes personnalités jouèrent un rôle moins prépondérant : chaque canton eut son réformateur. L'Église réformée a été la résultante de deux tendances, celle de Zwingle et celle de Calvin, qui lui ont donné sa physionomie particulière.

Zwingle alla demander à l'Évangile la paix de l'âme que ses premiers maîtres, Platon et les stoïciens, avaient été hors d'état de lui donner. Pour ce qui est du principe formel, la Sainte-Écriture est avant tout la révélation, le monument de la volonté divine. La *gloire de Dieu* est son principe matériel. Le besoin de salut est moins accusé chez le réformateur de Zurich que chez les autres. Sans placer le mal dans les actes isolés, il voit dans le péché, principalement, une *misère*, un *malheur*. La réconciliation accomplie par Jésus-Christ n'en demeure pas moins, à ses yeux, l'objet de la foi qui sauve. C'est, du reste, injustement que Stahl a reproché à Zwingle et aux réformés une certaine tendance à nier les mystères et le surnaturel.

La nécessité de résister aux extravagances des enthousiastes eut pour effet de rendre Zwingle plus conservateur. Après avoir débuté par sympathiser avec les anabaptistes, il se fit le défenseur du baptême des petits enfants.

Les Suisses et les Allemands vivaient dans une harmonie parfaite, tant sous le rapport positif que sous le rapport négatif, lorsque, en 1526, éclata la controverse sur la Cène. Il devint manifeste que Zwingle envisageait les sacrements avant tout du point de vue *moral* et comme intéressant la communauté, tandis que Luther, au contraire, les considérait du point de vue *dogmatique*. Encore ici les deux réformateurs s'étaient entendus. La lutte n'éclata que lorsque la doctrine zwinglienne, *proprement dite*, se fut formulée en 1524. Jusque-là, le réformateur de Zurich avait enseigné sur la Cène une doctrine contre laquelle celui de Wittenberg n'avait rien à objecter.

La controverse sur la Sainte-Cène conduisit à celle sur la christologie. Luther fut amené à considérer en Jésus le côté divin, l'élévation, la *gloire*, tandis que les Suisses, s'établissant sur le terrain ferme de l'histoire, mirent l'accent sur le côté humain, l'état d'*abaissement et d'humiliation*. Bien que cette seconde controverse eût réagi sur la première, on s'entendit au colloque de Marbourg, en 1529, au sujet de la Cène. Chose curieuse! les articles admis à Marbourg par les Allemands et par les Suisses servirent indirectement de base pour la *rédaction* de la confession d'Augsbourg! Comment s'étonner que les réformés aient signé plus tard ce symbole et réclamé leur part des bénéfices politiques que son acceptation conférait? L'accord fondamental fut encore constaté en 1536, dans la *Concorde de Wittemberg*, rédigée à la suite d'une nouvelle conférence.

Mais l'église luthérienne était à la veille d'entrer dans une phase de développement qui devait provoquer une *rupture définitive* avec les réformés. Pendant les cinquante années qui nous séparent encore de la *Formule de Concorde* (1530-1580), le luthéranisme va se constituer définitivement comme Église en réglant ses rapports avec Rome. Toutefois, il n'y eut pas avec les catholiques de nouvelle controverse dogmatique de quelque importance. Grâce aux passions personnelles qui jouèrent un trop grand rôle, c'est surtout dans le sein du luthéranisme que l'agitation et l'activité théologique furent grandes. Luther et Mélanchthon avaient mieux fait que s'entendre: ils s'étaient complétés l'un l'autre. Malheureusement il parut bientôt des amis imprudents disant que Luther pouvait se suffire à lui-même. Quant à lui, il sut toujours les contenir. Mais après sa mort (1546), ils se crurent appelés à le remplacer, en accusant, autant que possible, ce qu'il y avait d'*extrême* dans son point de vue, et en repoussant avec décision les tempé-

raments qu'il avait toujours acceptés de la part de son ami Philippe. Il en résulta la formation d'un parti qui eut pour point de ralliement l'*opposition* à Mélanchthon et à son école. Ces hommes de second et de troisième ordre n'atteignirent pas leur but. Il se forma un *tiers-parti* plus équitable, celui de Chemnitz et de J. Brenz, sous l'influence duquel la doctrine officielle fut définitivement arrêtée. Il est vrai, Mélanchthon ne fut jamais complétement réhabilité, mais quoique le point de vue de Luther domine dans la *Formule de Concorde*, ce symbole ne va pas aussi loin que l'auraient voulu les adversaires acharnés du philippisme.

Six grandes controverses occupèrent les luthériens pendant cette période agitée et critique. Il fallut d'abord déterminer le rôle que joue la loi pour la *formation* et le *développement* de la foi; c'est ce qui eut lieu dans la controverse contre les Antinomiens d'une part, et contre George Major de l'autre (1527-1559). On dut bientôt faire un pas de plus : déterminer le côté *objectif* de l'Évangile lui-même, en signalant le contenu de la foi justifiante, et en montrant *ce qui*, dans la personne et dans l'œuvre de Christ, sert de base au pardon des péchés. De là la controverse avec Osiandre d'un côté, et avec Stancarus de l'autre. Restait encore un point capital : Quelles sont les *conditions* de l'appropriation *subjective* du salut ? Tous ces articles, concernant la liberté et la grâce, furent examinés dans les controverses avec les Synergistes d'un côté, et avec Flacius de l'autre.

Ce fut là une vraie mêlée qui donna lieu aux alliances et aux rapprochements les plus étranges : on voit les plus grands antagonistes sur tel point se tendre la main quand il est question d'un autre; la complication est telle qu'on assiste au plus bizarre des chassés-croisés. Mais tandis que Planck s'attache trop exclusivement à signaler l'esprit de parti, l'historien qui a su s'orienter tire une conclusion toute différente. Ce groupement fortuit et momentané de théologiens passant sans cesse d'un camp dans l'autre, ne montre-t-il pas que, bien loin d'obéir à des idées préconçues, les héros de ces luttes étaient guidés par leur *intérêt pour le fond des choses*, auquel ils sacrifiaient, sans hésiter, la discipline des partis, dont ne font jamais bon marché les hommes qui veulent avant tout réussir ? Remarquez ensuite que ces controverses se présentent par *paires*. C'est encore là une marche toute naturelle que le dogme suit volontiers dans son développement historique. Deux tendances opposées s'accusent, elles sont poussées à l'extrême; puis survient une réaction qui les annule en les complétant l'une par l'autre, après

avoir répudié ce que chacune a d'excessif. C'est dans la *Formule de Concorde* que nous trouvons cette *résultante*, pas toujours satisfaisante, qui a seule reçu la consécration officielle définitive. Mais malgré les difficultés que ce dernier symbole laisse encore subsister, il était devenu *historiquement* indispensable.

Avant que le luthéranisme se fût engagé bien avant dans cette voie, l'église réformée, de son côté, était entrée dans une nouvelle phase de son développement ; son centre avait été transporté de Zurich à Genève ; à côté de l'influence de Zwingle avait surgi celle de Calvin qui n'allait pas tarder à devenir *prépondérante*. Comme Mélanchthon, le réformateur français s'était converti de l'humanisme au christianisme. Il y avait dans cet homme, dont le caractère égalait les grands talents, quelque chose de *majestueux* qui rappelait les censeurs de Rome. Aimable, sympathique, étranger à toute rancune quand il ne s'agissait que de sa personne, Calvin était d'une fermeté inébranlable à l'égard de ceux qui paraissaient attaquer méchamment et avec obstination la gloire de Dieu. Chez lui l'ardeur et le sens pratique des Français s'allient à la profondeur et à l'esprit réfléchi des Allemands.

Bien qu'en somme le réformateur de Genève se rapprochât plus de Luther que les Suisses, il conçut le principe formel d'une manière plus *légale* et accorda un rôle moins grand à la critique sacrée. L'élément mystique est loin cependant de faire défaut, car c'est dans le témoignage du Saint-Esprit que l'*Institution* trouve la plus grande preuve en faveur de la divinité du christianisme. Elle a néanmoins l'air de dire qu'on ne peut pas croire *avant* d'être convaincu de l'inspiration de la Bible[1]. Mais d'autre part, comme pour reconnaître la divinité de l'Écriture, il faut préalablement être illuminé du Saint-Esprit ; il en résulte que la foi en la vérité évangélique est la *condition* et nullement la conséquence de la foi à l'inspiration des Saintes-Écritures. Malgré cela, le principe formel a le pas sur le principe réel ; Calvin voit avant tout, dans la Bible, des révélations de la volonté divine, que Dieu a dictées aux écrivains sacrés. L'Écriture conserve, à ses yeux, une valeur normative, même dans les matières *ecclésiastiques*.

Pour ce qui est du principe *réel*, possédant une notion plus exacte de la justice et de la sainteté de Dieu, Calvin voit dans le péché non pas une maladie, une misère comme Zwingle, mais

[1] « Jamais nous n'aurons ferme foy à la doctrine jusques à ce qu'il nous soit persuadé sans doute que Dieu en est l'autheur Inst., liv. I et VII. § 4. »

l'*égoïsme*, la *corruption*, la *ruine*. Bien que sa doctrine de la prédestination ne dût pas laisser de place à la culpabilité *personnelle*, il l'admet aussi franchement que Luther; la conscience morale fait *fléchir* la rigidité systématique. Le réformateur français en appelle à *l'intelligence*, au *sentiment* et à la *volonté*, pour définir l'acte éminemment complexe de la foi. Tout en faisant sa place à la justice *imputée*, il ne la sépare pas de la justice *réelle*: « *et toute fois que la sainteté réale de vie, comme on dit, n'est point séparée, de telle imputation gratuite de justice.* » *Inst.*, liv. III, ch. 3, § 1. Enfin, pour arracher définitivement le fidèle au joug des hommes et lui donner une assurance pleine et entière de son salut, Calvin remonte jusqu'au décret divin d'élection *individuelle*. L'élection ne saurait être considérée en *dehors* de Christ, mais il n'en est pas moins certain qu'elle est *double*: Dieu a créé une classe d'hommes en vue de la ruine et de la perdition, *à damnation et mort éternelle*, et cela *avant* qu'ils eussent fait aucun mal (*Inst.*, III, 23, 24, 12). Afin que les réprouvés *remplissent leur mission*, Dieu les endurcit quand il leur permet d'entendre sa parole. Il agit ainsi à leur égard parce qu'ils sont appelés à le glorifier par leur perdition éternelle. Qu'on ne crie pas à l'injustice, car la seule *volonté* de Dieu décide ce qui est juste ou ce qui ne l'est pas : *summa justitiae regula est Dei voluntas*. Du reste, cette volonté n'est ni tyrannique, ni illégale, *exlex*. Il suffit pour que la justice et la sainteté de Dieu soient sauvegardées *qu'il ne soit pas* la cause du mal. Mais dans quel rapport convient-il de placer la chute d'Adam avec le décret divin ? Calvin hésite : l'idée d'une simple *permission* divine lui paraît insuffisante; d'autre part, il veut laisser à la créature la *responsabilité* de la chute. L'homme tombe parce que la providence l'ordonne ainsi, mais il tombe par sa faute : *Cadit homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit*. D'après la seconde partie de la formule, ce n'est pas Dieu qui a *produit* la transgression, mais il en a tenu *compte* dans l'organisation du monde (ordinante), comme d'un grand fait. Car rien de réel ne pouvait avoir lieu sans que Dieu n'eût décidé qu'il *devait* se réaliser. Un fait dépose en faveur de cette interprétation: Calvin a toujours maintenu l'idée de la culpabilité *humaine* et de la justice de Dieu; il nie que Satan et les méchants soient contraints par Dieu de faire le mal : c'est volontairement qu'ils le commettent. Enfin, selon lui, la Providence détermine les *conséquences* des actions mauvaises, mais *primitivement* Dieu n'est pas *actif* dans la production du mal. Néanmoins, après tous ces tempéraments du premier livre de l'*Institution*, il faut tenir compte d'un *autre* courant qui se trouve

dans le troisième. Ce serait, dit Calvin, une fantaisie bien froide, *frigidum commentum*, d'admettre que l'homme a *décidé* de son sort par l'usage de son libre arbitre. Que deviendrait alors la *toute-puissance* de Dieu ? Il ne peut avoir appelé à la vie la plus noble de ses créatures en vue d'un but *incertain*. La prédestination ne saurait être niée quand il s'agit des *descendants* d'Adam. Pourquoi donc avoir des scrupules à admettre, à l'occasion d'un *seul* homme, ce qui est incontestablement vrai de toute la race ? La gloire de Dieu éclate mieux quand il tire le bien du mal que s'il n'eût pas laissé venir le mal à l'existence. Dieu ne se borne pas à *abandonner* les hommes pour qu'ils s'endurcissent ; il *agit* sur leur volonté mauvaise, particulièrement au moyen de Satan, *afin* qu'ils s'endurcissent. Toutefois, encore ici il y a place pour un tempérament. Nulle part Calvin ne dit que l'acte de *retirer son esprit* consiste, de la part de Dieu, à faire *d'un homme pieux un impie*. De sorte qu'on peut toujours dire que, si Dieu abandonne un homme, c'est *parce que* celui-ci s'est tout premièrement éloigné de lui. Il est vrai, d'un autre côté, que cet abandon a été *prévu* de Dieu et qu'il en a tenu compte dans l'organisation du monde. Lors donc que Calvin *dérive* la prévision divine de la préordination, comme il ne s'explique jamais plus clairement sur le *mode* de celle-ci, elle peut être entendue de la manière suivante : Dieu fait *résulter* sa prévision de la réalisation du mal, de sa préordination *en tant que* s'il n'avait pas *permis* la réalisation du mal, il n'aurait pas pu se réaliser ni, par conséquent, devenir objet de prescience.

Voici donc, en somme, ce qui peut être donné comme doctrine *incontestable* de Calvin. D'après le *décret* de Dieu, le péché d'Adam a *passé* à toute sa postérité qui par cela même est devenue *digne* de la condamnation ; Dieu a décrété de ne choisir et de ne sauver qu'une *portion* de l'humanité ; pour ce qui est des non-élus, il ne s'est pas borné à les *laisser* dans leur condition, il est *actif* à leur égard ; il les fait *servir* à son but, soit dans le cours de l'histoire, soit par leur destinée finale. Le réformateur ne dépasse donc pas le point de vue infralapsaire d'Augustin. La doctrine luthérienne du péché et de ses conséquences repose essentiellement sur la même base et est sujette aux mêmes objections : Comment est-il possible de sauvegarder encore la notion de culpabilité, quand on admet que le péché se transmet *à tous* par héritage ? Comment concilier avec la bonté de Dieu cette dispensation, impossible hors de son concours, en vertu de laquelle, *sans autre*, toute la postérité d'Adam est impliquée dans son péché et dans ses conséquences ?

En particulier, comment peut-il se faire que tant de nations qui, par suite de ce funeste héritage, n'entendent pas l'Évangile, marchent à la rencontre d'une condamnation éternelle? La doctrine luthérienne a beau s'en défendre, elle enseigne, elle aussi, une prédestination absolue de *quelques-uns* à la condamnation *et de tous* au péché et à la culpabilité du premier homme.

Il y a cependant une *nuance*. La dogmatique luthérienne insiste beaucoup sur la *généralité* de la promesse divine du salut. Mais quand il s'agit de sa non-réalisation concrète, elle ne l'impute pas uniquement à la culpabilité des individus, elle l'attribue, malgré elle, à une cause *différente*, à l'intervention de Dieu, comme dans le cas des peuples encore plongés dans le paganisme. Calvin, au contraire, débute par contester franchement à la promesse générale sa réalité, son sérieux. En tant *qu'efficace*, et c'est là l'essentiel, la promesse ne saurait être *générale*. N'est-il pas manifeste, en effet, que tous ne sont pas appelés et que tous les appelés *n'arrivent pas* à la foi? Mais Dieu n'a pas promis qu'il en serait autrement. Il ne doit rien aux hommes. Les animaux ne sauraient se plaindre et demander pourquoi le Créateur n'en a pas fait des hommes; ceux-ci à leur tour n'ont nul droit de murmurer parce qu'il laisse les uns et choisit les autres.

Calvin arrive ainsi à statuer un *dualisme* entre deux classes d'hommes, qui ont chacune une destination *opposée*. Les uns sont appelés à être de *vraies* personnalités, devant avoir conscience de l'amour libre de Dieu; les autres doivent demeurer des objets *passifs* de sa volonté. On peut même dire que ce dualisme remonte, dans une certaine mesure, jusqu'à *l'essence* divine elle-même. Si la justice et l'amour se pénétraient en Dieu au point de former *un tout*, on les verrait se manifester également à l'occasion de *tous* les hommes qui sont, par nature, *aussi* condamnables les uns que les autres. Au-dessus de là justice et de l'amour plane un autre attribut divin qui détermine dans quelle mesure les deux autres agiront, se révéleront suivant les hommes. Le réformateur ne veut pas que cette toute-puissance soit un aveugle caprice; il affirme qu'elle agit avec une sagesse qui, il est vrai, demeure pour nous incompréhensible. Mais du moment où Calvin statue une *sagesse* haut élevée au-dessus de l'essence morale de Dieu, il montre qu'à ses yeux l'élément moral *n'est pas ce qu'il y a de supérieur*; la première place est réservée à une volonté toute-puissante qui, à la vérité, est supposée sage. Ce dualisme ébranle du même coup la *loi* morale. Ce Dieu qui défend le mal, le préordonne. Nous avons

ainsi une *double* volonté divine contradictoire: l'une qui *ordonne* (præceptum), l'autre qui *décide* (voluntas). La première ne saurait être prise complétement au sérieux, du moment où, à l'endroit des réprouvés, la seconde peut décider contre elle.

Cela dit, il est un autre aspect du problème qu'il importe de ne pas perdre de vue. Calvin ne veut, à aucun prix, *mettre en péril les intérêts religieux et moraux;* il préfère s'arrêter devant le mystère ou dans l'inconséquence. Il ne veut pas que le *præceptum*, la première volonté, soit ébranlée par la seconde, *voluntas*. S'il demande qu'on croie à la justice et à la bonté de Dieu, même quand nous ne pouvons résoudre les contradictions, il exige aussi qu'on ait foi aux moyens de grâce qui offrent le salut *à tous*, bien que la volonté cachée de Dieu ne veuille qu'une réalisation *partielle* de ce salut.

Ajoutons que Calvin ne développe pas sa doctrine à son aise jusque dans ses dernières conséquences. Quant à la condamnation des méchants, il veut qu'on s'en tienne à la cause *prochaine;* il n'aime pas qu'on aille se perdre dans les mystères; c'est dans le miroir de la Parole révélée qu'il convient de contempler la prédestination.

Pour ce qui concerne l'élection, elle n'a pas lieu *en prévision* de la foi individuelle; ce n'est pas en celle-ci qu'elle agit et qu'elle devient valable: c'est, au contraire, l'élection qui *produit* la foi. (Inst., III, 2, II.) Quant à l'homme, ce n'est pas la *connaissance* de son élection qui lui communique la foi: *c'est parce qu'il croit* qu'il se sait élu. Calvin demande expressément qu'on ne s'avise pas de découvrir les mystères de l'élection *en dehors* de la foi, *extra fidem:* la foi seule donne la certitude de l'élection dont elle est le sceau. Il est un autre critère qui ne doit pas être négligé, savoir l'*appel*. Il n'y a d'élus que les appelés, quoique tous les appelés ne soient pas élus. Bien loin donc de compromettre les doctrines de la foi, de la Parole et des sacrements, celle de l'élection les *raffermit*. Les moyens de grâce agissent plus ou moins sur tous les hommes; les réprouvés reçoivent, eux aussi, *quelques* communications de l'esprit, toutefois pour les perdre de nouveau ou pour les faire servir à leur endurcissement. Cependant, il est une grâce de l'Esprit qui constitue le privilége des seuls élus: *le don de la persévérance finale*. Il se trouve impliqué déjà dans le décret d'élection, car, sans lui, l'appel et la foi seraient peu de chose.

Mais, comment ce dogme s'accorde-t-il avec le fait que journellement tant de personnes *renient* la foi? Il y a une foi qui n'est

qu'*apparente;* de simples appelés peuvent ressembler à des élus sans en être. Les élus peuvent également déchoir, mais jamais d'une manière *définitive.*

Calvin s'est aussi rapproché de Luther dans la doctrine des *sacrements.* Les symboles réformés de la seconde période, qui sont les plus importants, reproduisent ses idées. Pour accomplir ce rapprochement, le réformateur français n'eut qu'à remettre en honneur les principes que Zwingle avait *d'abord* professés. Cette doctrine primitive du réformateur de Zurich, à laquelle il *revint* lui-même vers la fin de sa vie, se résume comme suit : Les sacrements ne sont exclusivement ni de purs *signes,* ni de simples *actions de grâces* ou une *profession* de foi, mais le *gage,* le *sceau* d'une grâce divine *présente* et, à ce titre, agissants et mystérieux. Tout porte donc à croire que, si Luther et Calvin s'étaient d'abord trouvés en présence, ils se seraient *entendus,* et que le schisme aurait été évité. Mais cette circonstance ne prouve-t-elle pas qu'il entrait dans la volonté de Dieu que les deux Églises *commençassent* par se développer séparément? C'était là l'unique moyen de sauvegarder la pureté du principe réformateur. Grâce à cette division, les maladies ont été localisées; l'ensemble du protestantisme n'en a souffert ni en même *temps,* ni avec la même *intensité,* comme s'il avait formé une seule Église. Les tentatives de rapprochement échouèrent donc immédiatement après la mort de Luther. A dater de 1549 *(Consensus Tigurinus),* Calvin, qui jusque-là avait passé pour luthérien, fut rangé parmi les Suisses. Il ne fut plus écouté en Allemagne. Ce n'était pas le blâme venant du dehors qui devait éclairer les luthériens. Il fallait qu'en suivant leur propre *développement* intérieur et à leurs *dépens,* ils apprissent à *distinguer* l'essentiel de l'accessoire. Cette distinction importante devait contribuer à la purification de l'Église luthérienne elle-même, condition préalable de la réunion avec les réformés (p. 379).

Pendant ce temps, l'autre branche de la réforme gagna beaucoup de terrain. soit en Allemagne, soit ailleurs, ce qui ne contribua pas à diminuer l'antipathie confessionnelle.

Après la mort de Calvin, la Hollande devint le *centre* de l'activité dogmatique de l'Église réformée. Les nombreux réfugiés huguenots, — on ne comptait pas moins de 20 docteurs en théologie venus de France, — y contribuèrent pour leur bonne part. Sous la pression de cette émigration, le type primitif de la réforme hollandaise qui se rattachait *aux Frères de la vie commune,* à Thomas A-Kempis et à Jean Wessel, dut *céder le pas* aux doctrines calvi-

nistes les plus caractérisées. Les circonstances politiques de la Hollande contribuèrent, pour leur part, à faciliter cette évolution. En face de Philippe II, le protestantisme était mis en demeure de faire les plus grands efforts, s'il ne voulait périr entièrement. Comment un danger si extrême n'aurait-il pas préparé les Hollandais à bien accueillir le calvinisme? Il prosterne, il est vrai, les croyants devant la Majesté de Dieu; mais c'est en leur communiquant, à l'endroit des hommes, un esprit d'indépendance et de courage qui ne saurait reculer devant aucun péril, puisqu'il s'inspire du décret d'élection. Le calvinisme, en prenant pour drapeau *la majesté et la gloire de Dieu*, dont l'homme est un instrument *volontaire*, a inspiré à ses fidèles adhérents la certitude de la victoire, l'esprit du martyre, un courage indomptable. C'est à ces vertus-là que les réformés doivent, en bonne partie, leur force conquérante; c'est, grâce à elles, que leur Église est devenue le champion du protestantisme.

Les adversaires du type calviniste recevaient, de leur côté, des secours de l'Allemagne et de la Frise. Du choc de ces éléments divers sortit la grande controverse entre deux extrêmes: les rigides Calvinistes et les Arminiens. Ceux-là insistaient sur la *majesté* et sur l'*honneur de Dieu* au détriment de l'individu qui, à leurs yeux, a cessé d'avoir son but en lui-même, et n'est plus qu'un simple *moyen* pour avancer la gloire de l'Éternel; ceux-ci se préoccupaient, avant tout, du bien-être de l'homme; Dieu n'était plus qu'un simple *moyen* à son service. Les premiers ne voulaient pas annihiler la créature et lui enlever toute valeur: en effet, quand elle est moyen pour servir à la gloire divine, le Tout-Puissant y gagne quelque chose. De sorte que, *pour Dieu*, l'homme a quelque valeur; le calvinisme exige surtout qu'il se *sacrifie* lui-même pour servir à la gloire de Celui qui l'a fait. On pourrait donc être tenté de tirer la conclusion suivante: s'il est vrai que ce qu'il y a de plus grand en morale soit de se mettre, comme moyen, au service des autres, le calvinisme enlève la belle part à Dieu pour la donner au fidèle (l'arminianisme tombe dans l'extrême opposé), puisque, d'après ses théologiens, le Créateur doit avoir tout fait en vue de lui-même, *propter se*. Il faut pourtant reconnaître que ce *propter se* ne doit pas être pris dans un sens égoïste; la manifestation de la miséricorde divine est *comprise* dans ce but, et elle a, à son tour, pour *objet* au moins une portion de l'humanité.

L'arminianisme, de son côté, se représente l'homme comme ayant son but *en lui-même*. Mais il ne s'inquiète pas de savoir, s'il

n'abaisse pas l'Éternel au point de n'en plus faire qu'un simple *moyen* au service de la créature, et s'il n'enlève pas au croyant le but le plus relevé qu'il puisse se proposer, un amour *désintéressé* pour Celui qui le sauve. Au fait, l'arminianisme se rencontre ici, pour l'essentiel, avec le calvinisme; car, lui aussi, en vue de sauvegarder la majesté suprême de Dieu, est amené à insister, outre mesure, sur sa toute-puissance. A cet égard, l'arminianisme va même plus loin que le calvinisme. Il veut que la toute-puissance divine ne soit liée à *aucune loi*, de sorte que l'élément moral lui-même n'a qu'une valeur *fortuite*, *accidentelle*. D'après Arminius, le Créateur ne veut pas une chose, *parce qu'elle est bonne*, mais elle est bonne, *parce qu'il le veut*. Du moment où la bonté et la justice, l'élément moral, est, chez Dieu, *subordonné* à la toute-puissance, la sainteté et la justice se trouvent tout particulièrement atteintes. En effet, aux yeux des Arminiens, il est hors de tout doute que la créature est destinée au bonheur; la volonté et le gouvernement de Dieu se proposent de le lui procurer. La gloire divine cesse d'être le but suprême pour céder le pas à celle de l'homme.

C'est contre cette opinion que le calvinisme *réagit* vigoureusement et à bon droit. Car cette théorie, en renonçant à l'idée de quelque chose de souverainement bon en soi, d'absolu et d'obligatoire pour tous, *déchaîne* les individualités que le calvinisme retient par son principe de la gloire de Dieu. Ajoutons que ce but, que les Arminiens prêtent à l'Éternel, le bien-être de l'homme, rappelle singulièremeut la doctrine qui demande que tout soit fait en vue du bonheur. De sorte que l'amour de Dieu, que l'arminianisme peut encore recommander, perd son caractère moral. Comment n'en serait-il pas ainsi dès qu'on fait bon marché, soit dans la volonté créatrice, soit dans celle de l'homme, de ce qui est bon et saint en soi objectivement, c'est-à-dire, dès qu'on met la justice divine sur l'arrière-plan? Selon les Arminiens, aux yeux de Dieu, la morale n'est pas le *but* suprême du monde; le bon n'a plus de valeur qu'en tant que *moyen* admirablement approprié pour assurer le bonheur. Le Tout-Puissant aurait été libre de donner d'autres principes moraux, si le bonheur avait pu être obtenu par leur moyen; mais, puisqu'il les a prescrits, ils sont obligatoires. Si l'homme ne peut trouver la félicité que dans la morale, ce n'est nullement *parce que* celle-ci est le but essentiel de sa nature, mais parce qu'il est *tenu* de faire ce que la volonté créatrice a positivement déclaré être bon. L'élément moral et celui de la puissance *ne se pénètrent* donc pas en Dieu. L'arminianisme s'est ha-

bitué à voir le souverain bien dans le bonheur général. Tout cela tenait à ses préoccupations politiques et légales.

En s'opposant à la prédestination, l'arminianisme se rapprocha de la doctrine luthérienne, telle qu'elle fut fixée au dix-septième siècle; mais la ressemblance n'est que *superficielle*. Les deux écoles ont une notion de Dieu entièrement *différente*. L'arminianisme n'est pas seulement privé de tout élément mystique, il manque de l'intériorité de l'esprit religieux; il ne sait pas que le bien suprême réside dans la communion avec Dieu et dans la vie divine. Préoccupé avant tout du besoin de sauvegarder la subjectivité, il entend ne pouvoir maintenir la liberté humaine qu'en *restreignant* l'influence divine ou en abandonnant l'individu à lui-même, il est vrai, en lui laissant toujours pour règle les commandements divins. Le principe matériel et le témoignage du St-Esprit sont relégués à l'arrière-plan. La subjectivité, qu'aucun lien intérieur ne retient, s'émancipe pour ne plus reconnaître qu'une norme extérieure, la Sainte-Écriture, comprise d'une façon légale. En lieu et place de la foi, d'une communion vivante avec Dieu et de la possession du salut qui en découle, nous avons l'*acceptation des doctrines* et des préceptes de la révélation positive; la subjectivité s'efforce de *remplacer*, par des preuves en faveur de la crédibilité de la révélation, cette démonstration d'esprit et de puissance qu'elle ne connaît plus. De sorte que, sans qu'on s'en rende compte, la raison avec tout son appareil de preuves historiques et autres, ainsi que la *fides humana* qui en résulte, se trouvent avoir usurpé la place de la *fides divina*.

Par ses idées sur le libre arbitre, l'arminianisme a introduit un élément de pélagianisme dans la doctrine du salut et dans celle de son appropriation. Peu à peu la sanctification a pris la place de la justification. Les bases de celle-ci, les doctrines de Dieu, de la trinité, de Christ et de son expiation, ont été par la suite transformées.

Bornons-nous à montrer comment le principe formel est compris. Refusant à l'église et à la tradition toute autorité divine, l'arminianisme ne veut s'incliner que devant la Parole de Dieu. Il est ainsi le *précurseur* de ce supranaturalisme biblique qui ne fit son apparition dans l'Église luthérienne qu'au dix-huitième siècle. Mais voici ce qui arrive. Dès l'instant où le principe matériel n'est plus là, avec le besoin de salut qu'il implique, comme garantie du sens de l'Écriture, l'exégèse devient *arbitraire*. La subjectivité de l'interprète n'étant plus contenue par l'esprit chrétien, trouve dans

la Bible ce qu'elle *veut*, en même temps qu'elle se débarrasse de ce qui lui *déplaît*. On s'imagine interpréter l'Écriture, et on ne s'aperçoit pas qu'on se trompe sur l'accord qui est *censé* exister entre elle et son commentateur. L'arminianisme part de l'hypothèse que tout doit *être accrédité* par la seule Écriture. Mais comme, d'un côté, il ne veut pas fonder son autorité sur celle de l'Église, comme d'autre part, il n'admet pas que les prétentions de l'Écriture s'imposent à tous à titre d'axiomes, il est obligé de chercher une *base* pour le principe scripturaire lui-même. Qu'arrive-t-il alors ? Ce n'est plus l'Écriture, en dernière analyse, qui fait autorité, garantit et accrédite tout, c'est la raison qui est investie de ce rôle capital. Hugo Grotius et Episcopius ont exposé cette apologétique qui découle des doctrines arminiennes. Les écrivains du Nouveau-Testament *pouvaient* nous communiquer la vérité, le soupçon qu'ils ne l'aient pas *voulu* est inadmissible. Ce qu'ils nous disent du miracle de la résurrection de Christ est donc vrai ; il faut reconnaître l'origine divine de la religion chrétienne, affirmée par son fondateur. Arminius déjà cherche à donner une base philosophique à la preuve historique et empirique. Mais cette même raison qui avait altéré la notion de la foi au point de prétendre faire *sortir* celle-ci d'un raisonnement, eut la haute main dans l'exégèse. Le grand étalage que l'apologétique arminienne fait des miracles et de l'inspiration, n'est pas *en rapport* avec le but qu'on se propose. Les notions les plus profondes de l'Écriture sont affadies. Il faut laisser de côté les passages obscurs pour s'attacher à ceux qui sont clairs ; on déclare obscurs tous ceux qui admettent plusieurs interprétations ; ils ne renferment rien de nécessaire au salut. Les Arminiens prennent ainsi leurs *précautions* contre toute réfutation fondée sur l'Écriture. Mais aussi ils laissent bien voir que, quand ils relèvent à tel point l'autorité de la Bible, qui doit leur servir de base d'opération contre la doctrine ecclésiastique, ils sont beaucoup plus inspirés par leur *désaccord* avec celle-ci que par le respect pour l'Écriture, et par le plaisir qu'ils ont à vivre de son contenu. Avec tout cela (pour remplacer le principe matériel), à côté du libre arbitre, ils mettent en avant, comme principe d'interprétation, *l'utilité pratique* et le *bonheur* du monde. Les orthodoxes avaient admis les mystères dans leurs confessions de foi, en bonne partie comme un héritage doctrinal, sans se l'assimiler ; les Arminiens leur enlèvent toute valeur en se plaçant à ce point de vue utilitaire. Episcopius, poussant les choses à l'extrême, déclara que les dogmes les plus importants, comme la divinité de Jésus-Christ, étaient sans *portée pratique*.

Après avoir examiné les points débattus dans 154 séances (du 13 novembre 1618 au 9 mai 1619), le synode général de Dordrecht se prononça contre les Arminiens. Sa doctrine est infralapsaire, plus modérée que celle de Calvin et de Théodore de Bèze.

Exilés de Hollande, puis rappelés en 1636, les Arminiens exercèrent de l'influence non-seulement dans leur patrie, mais encore en France, en Angleterre (le latitudinarisme de ce pays se rattache à eux) et sur les Luthériens allemands. Ce fut le socinianisme qui *développa* les conséquences de l'arminianisme.

II

Dissolution de la théologie du seizième siècle.

Tous les facteurs indispensables au développement d'une saine théologie s'étaient trouvés heureusement réunis au seizième siècle. Toutefois, la chose avait eu lieu d'une manière *immédiate* et *spontanée*, par suite d'un tact parfait qui avait guidé les réformateurs. Aussi le résultat n'était-il pas *acquis* pour toujours : il fallait que le travail scientifique de la réflexion intervînt pour mettre les divers éléments en équilibre, en assurant à chacun la place qui lui revenait de droit. Malheureusement les successeurs des réformateurs ne furent pas à la hauteur de leur tâche ; la *réflexion* s'acquitta moins bien de sa mission que ne l'avaient fait le sentiment et la conscience immédiate. La synthèse puissante qui avait constitué la force des hommes du seizième siècle, ne fut pas maintenue.

Un prétexte fort plausible provoqua la rupture de l'équilibre. Il s'agissait de donner au principe *intellectuel* tout le développement auquel il avait droit. Mais la chose eut lieu *aux dépens* des autres éléments qui, par *réaction*, furent à leur tour provoqués à s'affirmer en *s'exagérant :* le lien de la gerbe se trouva complétement brisé.

L'évolution n'eut rien *d'arbitraire ;* elle fut provoquée par les circonstances *historiques* dans lesquelles on se trouvait. Il s'agissait de *légitimer* la nouvelle conception religieuse du seizième siècle par l'histoire de l'Église et par les Écritures, pour montrer ainsi que *tout le passé* lui était favorable. Si l'accomplissement de cette tâche devait assurer un grand rôle à la polémique, la nécessité d'établir les rapports convenables entre le christianisme et la religion fit une part encore plus belle à la dogmatique, qui devint la reine des sciences théologiques.

Tout ce travail d'élaboration, dont la nécessité ne saurait être contestée, s'accomplit d'une manière trop extérieure. La théologie a cessé d'être une affaire de cœur et de conscience ; on n'obtient plus ses résultats au prix des combats spirituels qui coûtèrent tant de larmes aux grands hommes de la Réformation ; il est plus commode d'en appeler à l'autorité *extérieure*. Pour tout dire en un mot, à l'esprit créateur, libre et jeune du seizième siècle, a succédé un conservatisme *aveugle et timoré* qui poursuit avec acharnement toute nouveauté, et jusqu'à la moindre nuance, comme mettant l'unité de l'Église en danger.

Cette étroitesse était heureusement trop en désaccord avec l'essence même de l'Église évangélique pour ne pas provoquer dans son sein de vigoureuses protestations. Aussi, pendant cette longue période, allons nous assister à l'*exagération* de certains facteurs du principe réformateur et aux diverses *réactions* qu'elle provoque.

1. Église réformée.

La lutte s'établit entre les défenseurs de l'orthodoxie officielle, qui cherchaient à faire la part de *l'objectivité* aussi grande que possible, et les novateurs, qui s'attachaient à *adoucir* les angles de la doctrine de l'élection. Le mouvement partit de l'Académie de Saumur ; il donna lieu aux controverses avec Amyraud, La Place et Pajon. Voilà quant à la déviation du principe *matériel*.

Les controverses qui portèrent sur le principe *formel*, eurent plus de retentissement et d'importance. Pour obtenir une pleine et entière certitude de son salut, — ce besoin suprême des réformés, — on exagère l'autorité de l'Écriture, et on aboutit ainsi à la *Formule de Consentement des Eglises de la Suisse*, qui, la première, établit l'inspiration plénière. Le triumvirat d'Alphonse Turretin, à Genève, de Werenfels, à Bâle, et d'Ostervald, à Neuchâtel, provoqua une réaction dans le sens du piétisme et d'un rapprochement entre les Luthériens et les Réformés, tandis que l'orthodoxie, de son côté, commençait à tourner en supranaturalisme biblique. La scolastique réformée ne rencontra pas une opposition moins décidée en Hollande. Ce fut d'abord Coccejius qui, au moyen de sa théologie fédérale, s'étudia à tempérer la doctrine de la prédestination ; puis l'école de Descartes qui releva le rôle méconnu de la raison.

Pendant que ces controverses agitaient le continent, la lutte s'engageait également dans les Iles Britanniques. Ici la scolastique et une orthodoxie scientifique ne réussissent pas à prendre pied. L'antagonisme entre l'autorité et la liberté y éclate comme ailleurs ;

seulement il porte sur des points qui relèvent moins de l'intelligence que de la *volonté*. Les conséquences sont plus *ecclésiastiques*, *sociales*, *politiques* que théologiques. Nous avons les luttes de *l'épiscopalisme*, du *presbytérianisme* et de *l'indépendantisme*. Les Quakers sont les premiers à protester contre l'autorité extérieure au nom du *spiritualisme* chrétien. Mais l'esprit anglais ne s'est pas suffisamment assimilé le principe réformateur pour créer une théologie *indépendante*. Tout ce qu'il peut faire, c'est de chercher dans le *latitudinarisme* un *terme-moyen* entre les exagérations des puritains et des épiscopaux. Cette tendance anti-dogmatique, qui met essentiellement l'accent sur l'élément pratique, *méconnaît* tout ce qu'il y a d'essentiel dans le christianisme. Favorisée par l'idéalisme de Cudworth, par le réalisme de Bacon et de Locke, elle prépare le grand mouvement du déisme (1650-1750). Pour le malheur de la théologie anglaise, les uns ne savent relever l'autorité de l'Écriture qu'aux *dépens de la foi* et de la liberté, tandis que les représentants de l'individualisme chrétien, n'apercevant pas le lien qui *rattache* la foi à l'Écriture, cèdent aux fantaisies d'une lumière intérieure et s'égarent dans de vaines formules libérales.

Pendant que déistes et chrétiens se fourvoyaient dans de stériles débats qui ne pouvaient aboutir, le *Méthodisme* fit une heureuse diversion. Il remit en honneur le christianisme pratique, également méconnu par ses défenseurs et par ses adversaires. Mais le Méthodisme, étant *exclusivement* pratique, n'a pu provoquer d'une façon *immédiate* un développement nouveau de la théologie anglaise. Toutefois, en insistant fortement sur l'expérience *personnelle* du christianisme, sur la justification par la foi et sur la conversion, il a eu le mérite de relever *indirectement* un des facteurs *indispensables* à toute rénovation théologique.

2. Église luthérienne.

En Allemagne, le règne de la scolastique fut plus *absolu* et plus *prolongé*. Le mouvement est moins prompt, mais il gagne en profondeur. Grâce à l'absence de tout schisme, les éléments les plus contraires sont obligés de vivre côte à côte et de finir par s'équilibrer en se pénétrant.

Ici encore, nous voyons s'accuser fortement le besoin d'*objectivité* et de *certitude* dans les matières religieuses. En vue de mieux le satisfaire, on croit devoir *renoncer* au témoignage du Saint-Esprit, qui ne paraît pas offrir les garanties suffisantes ; on *exagère* l'au-

torité des confessions de foi; on *méconnait* le caractère divino-humain de la Bible pour la déclarer parfaitement *adéquate* à la révélation. Lorsque Calow, Quenstedt, Hollaz font appel au témoignage du Saint-Esprit, ce n'est plus pour lui demander l'assurance de leur *adoption* ou de leur *justification* (comme on avait fait au seizième siècle), mais pour qu'il dépose en faveur de la vérité et de la certitude *des doctrines* de l'Écriture. Cette prétention de la scolastique qui établit un *intermédiaire* purement *intellectuel* entre la vérité et la conscience individuelle, est tout à fait caractéristique. Les exagérations du *Concensus* helvétique sur l'inspiration, passent le Rhin: Calow suppose que la Bible agit d'une manière *magique;* après s'être demandé, si elle peut être appelée une *créature*, il répond négativement.

Mais à quoi bon exagérer à ce point-là le principe formel? C'est, dit-on, dans l'intérêt du principe réel. Pure illusion! L'équilibre établi par les hommes du seizième siècle, ne pouvait être *rompu au profit de leur œuvre.* Cette exagération profite si peu à la doctrine, que celle de la justification par la foi est toujours plus *méconnue:* elle perd la place centrale qu'elle occupait dans le système luthérien. La différence entre l'essentiel et l'accessoire échappe à ces théologiens. Comment en aurait-il été autrement? Toutes les doctrines apparaissent comme juxta-posées sur le même plan; aucun lien intérieur ne les rattache l'une à l'autre; elles n'ont plus, toutes, qu'une garantie purement extérieure : l'autorité de l'Écriture, qui est devenue le principe *unique* et *suprême.*

La première protestation contre cette scolastique eut lieu au nom du *sentiment;* elle procéda de quelques mystiques dont le célèbre cordonnier Jacob Böhme est le plus connu; la seconde s'appuya sur la *science*: George Calixte fut son organe: Spener et les piétistes d'un côté, les Moraves et Zinzendorf d'un autre, réagirent, à leur tour, au nom de la piété *pratique.* Tout en se rattachant au piétisme, Bengel sait conserver sa physionomie particulière. Il est le représentant d'une *théologie biblique* qui se *concilie* fort bien avec la critique des écrits du Nouveau-Testament, *fondée* par ce théologien. Toute l'école de Bengel se fait remarquer par un grand amour pour l'*Écriture* et pour le *peuple.* Mais tandis qu'une des branches s'occupe simplement d'histoire, l'autre, avec Oetinger, cultive essentiellement la spéculation chrétienne. Le système gnostique de Swedenborg n'est pas sans quelques rapports avec la théosophie d'Oetinger qui, plus tard, devait agir fortement sur Rothe.

L'orthodoxie et le piétisme sortirent de leurs luttes, *affaiblis et tempérés*. L'Église luthérienne jouit, pendant quelque temps, d'une prospérité relative sous l'influence d'hommes pieux et distingués qui surent éviter les deux extrêmes. Malheureusement ces esprits modérés manquaient de toute *originalité* et de toute force *créatrice*. L'orthodoxie était au fond plus *ébranlée* qu'il ne paraissait. Le mouvement de dissolution, un instant ralenti, *s'accuse* avec une force nouvelle; les *sciences naturelles* soulèvent une foule de problèmes difficiles; les premiers *précurseurs* du rationalisme font leur apparition. Après que Leibnitz et Wolff ont inutilement tenté de *réconcilier* la foi et la philosophie sur la base du supranaturalisme et du rationalisme, Semler, par ses études historiques, vient répandre à pleines mains des *germes* de cette dernière tendance. Klopstock, Hamann, Claudius, Lessing et Herder protestent, chacun de son point de vue, à la fois contre une orthodoxie *morte* et contre un rationalisme *vide*. Mais le mouvement ne pouvait être arrêté. Tout en se défendant d'être rationaliste, Lessing publie les célèbres *Fragments de Wolfenbüttel* qui deviennent le manifeste du rationalisme. Le subjectivisme triomphe sur toute la ligne : la théologie *affaiblie* et *décriée* cède le gouvernement des esprits à la philosophie qui semble l'avoir définitivement supplantée.

C'est à Kant que revient le mérite d'avoir franchement abordé les graves questions qui agitaient alors les esprits. D'une main, il renverse la *philosophie populaire*, relevant de Lessing et de Herder, qui attaque le christianisme historique au nom de l'esthétique et de l'humanisme; de l'autre, il arbore le *drapeau des réformateurs*, en insistant sur l'élément moral trop méconnu; mais au fond il lance la philosophie dans une voie nouvelle qui aboutira à la négation de *toute religion*.

Cependant, quelques théologiens furent surtout frappés par les *points de contact* qu'ils crurent découvrir entre le kantisme et l'Évangile. C'est sous leur inspiration qu'eut lieu la *seconde* tentative de réconcilier la foi et la raison. Tour à tour supranaturaliste et rationaliste, le philosophe de Königsberg exerce une profonde influence sur la dogmatique et sur l'apologétique.

Mais les théologiens ne tardèrent pas à revenir de leur illusion. Il fallut s'avouer qu'une philosophie qui prétendait ne rien *connaître* de Dieu, était un étrange appui pour la théologie. Ensuite, en niant toute connaissance objective, le criticisme avait renversé *les bases* sur lesquelles on pouvait établir la certitude d'une révélation. Le traité d'alliance entre la foi et la raison est rompu : la

théologie ecclésiastique perd chaque jour du terrain; les capitulations se succèdent rapidement; les docteurs déroutés et ne sachant plus ce qu'ils sont au fond, s'appellent tour à tour des *rationalistes* supranaturalistes et des *supranaturalistes* rationalistes.

Toutefois, si la philosophie a triomphé de la théologie, c'est en se plaçant elle-même sur un terrain glissant qui ne tarde pas à lui être *fatal*. Reinhold, Fries et Jacobi se livrent à d'inutiles efforts pour sauvegarder la « *chose en soi* » de Kant; Fichte finit par l'emporter en faisant aboutir le criticisme à un idéalisme absolu. La philosophie semble obéir à une loi intérieure qui la condamne à se détruire elle-même quand elle essaie tour à tour des diverses solutions qui peuvent être données du problème de l'univers, en se plaçant au point de vue exclusivement *subjectif*.

Tel était l'état des esprits au commencement de ce siècle. La théologie et la philosophie ont suivi une marche parallèle. Si celle-ci avait abouti à l'impuissance en statuant un *divorce absolu* entre l'objectivité et la subjectivité, celle-là était tombée dans la même faute quand elle avait mis *en lutte* le principe formel et le principe réel de la Réformation. De part et d'autre, instruit par l'expérience, on était bien préparé pour essayer d'une *synthèse nouvelle* qui ferait droit aux facteurs *divers* entrés en antagonisme.

III

Régénération de la théologie évangélique au dix-neuvième siècle.

Un des traits les plus remarquables de cette époque et qu'il faut considérer comme un vrai signe des temps, c'est que les nombreuses tentatives de rapprochement entre Luthériens et Réformés, qui avaient jusque-là échoué, réussissent *en partie*, du moins en Prusse. La théologie nouvelle, qui va se former, ne sera pas *confessionnelle;* elle s'inspirera de principes supérieurs qui, dans la pratique, lui donneront des allures *éclectiques*.

Le même rapprochement a lieu entre les diverses écoles philosophiques. Tout le monde se défend de vouloir sacrifier soit l'objectivité, soit la subjectivité. On croit avoir accompli la synthèse définitive de ces deux facteurs, en les déduisant d'un principe supérieur, l'absolu. Schelling s'arrête à un absolu exclusivement *physique*, Hegel lui substitue un absolu *logique*, tandis que Schleiermacher nous présente un absolu *moral*.

Grâces à cet apaisement général des esprits, on croit pour la

troisième fois que la théologie et la philosophie ont conclu une alliance éternelle. Mais la *Vie de Jésus*, de Strauss, ne tarde pas à dissiper les illusions. Tous les voiles sont déchirés; les catégories hégéliennes sont appliquées sans ménagement à l'histoire évangélique; l'hostilité entre les deux écoles devient alors manifeste à tous les yeux. Strauss part de deux hypothèses : l'une *dogmatique* (la notion panthéiste de Dieu), l'autre *historique*, en vertu de laquelle nos évangiles n'auraient pas été écrits par des témoins oculaires. Il obtient ainsi *du temps* pour la composition de ces mythes *inconscients* qui doivent nous expliquer la formation du christianisme apostolique.

La *Vie de Jésus* eut un immense retentissement; mais son influence ne fut ni profonde, ni durable. La tendance de Schleiermacher lui fit surtout contre-poids. S'élevant au-dessus de toutes les antithèses, qui depuis longtemps défraient une controverse stérile, ce théologien renouvelle la science en allant se retremper aux sources vives de l'*Écriture* et de la *Réformation*. Il proclame de nouveau que la vérité est appelée à se légitimer par l'action même du Saint-Esprit sur la conscience individuelle. Rationalistes et supranaturalistes (ce dernier nom désigne les orthodoxes de l'époque) ne voient dans la religion qu'une fonction de la *volonté* et de la *connaissance*, un *modus Deum cognoscendi et colendi*. Leur idée de Dieu est celle du déisme. En définissant la religion comme *une vie* nouvelle appelée à pénétrer toutes les sphères de l'existence, Schleiermacher présente de nouveau la foi comme le principe matériel de la dogmatique; il prétend couper court à la controverse sur le surnaturel en faisant la part des écoles en présence; avant toutes choses, il proclame la personne de Jésus-Christ comme le centre même de la théologie; l'Évangile redevient la *religion de la rédemption;* les divers éléments que l'Écriture renferme acquièrent une importance plus ou moins grande, suivant leurs rapports avec le fait capital, la rédemption. La distinction entre les vérités fondamentales et les principes accessoires fait cesser la confusion entre la religion et la dogmatique. Schleiermacher renverse du même coup les prétentions de l'intellectualisme orthodoxe e hétérodoxe.

Malheureusement notre théologien ne réussit pas à mettre un terme à la controverse entre le *déisme et le panthéisme*. Tout en affirmant qu'on ne saurait connaître l'essence de Dieu, Schleiermacher accepte l'ancienne notion du moyen âge qui accuse principalement la *toute-puissance*. Il laisse ainsi la porte ouverte aux

interprétations plus ou moins authentiques que ses divers disciples donneront de sa dogmatique.

Les années qui suivirent l'apparition (1821) de la dogmatique de Schleiermacher furent marquées par l'influence décisive qu'il exerça sur les esprits. Tandis que la plupart des théologiens sont occupés à *rectifier* ou à *compléter* son point de vue, l'opposition contre Strauss provoque sur le terrain *pratique* une réaction qui aboutit au renouvellement de la vie religieuse, mais aussi à la formation de deux *partis extrêmes* qui parurent un instant mettre en danger l'union des Réformés et des Luthériens. Cette tentative de restauration atteignit son point culminant en 1860; son dernier mot fut une espèce de Puseyisme allemand qui provoqua, comme contre-poids, les manifestations populaires d'un protestantisme purement négatif.

Grâce à la perturbation résultant de ces agitations qui avaient affaibli le parti des théologiens positifs, l'Allemagne a été un peu prise au dépourvu, lorsque Renan, Strauss et Schenkel ont de nouveau porté l'attention sur les questions théologiques et spécialement sur la christologie. Ces divers écrivains se proposent un même but: donner un tableau *exact*, *réel* de la personne de Jésus et de son histoire. Pour leur répondre on ne pouvait plus en appeler à l'autorité de l'Église chargée de *garantir*, à son tour, l'autorité du canon et de son contenu. Il s'agissait d'accepter les conditions de la science, de compter avec les exigences de la critique et de présenter soi-même une fidèle image de la personne du Sauveur.

Il résulte de toutes ces controverses récentes qu'une *évolution importante* s'est lentement accomplie dans les questions critiques et christologiques. Tous les travaux de l'école de Tubingue n'ont eu qu'un seul but: *justifier* l'hypothèse historique, sur laquelle reposait la théorie des mythes. Strauss avait cru que la forteresse pouvait être enlevée d'un coup de main; Baur a senti, au contraire qu'on ne l'emporterait qu'à la suite d'un siége en règle. D'accord avec Strauss pour *nier* tout surnaturel, se refusant à admettre des *procédés frauduleux* dans les livres du Nouveau-Testament, le chef de l'école de Tubingue a cherché à prouver qu'ils ne proviennent pas d'auteurs contemporains; qu'il s'est écoulé entre les faits et leur consignation par écrit un temps *suffisant* pour donner lieu à la formation de ces fables inconscientes qui ne compromettent pas le caractère moral des rédacteurs de nos documents. *Mais en voulant justifier l'hypothèse des mythes sur le terrain historique, on l'a com-*

promise. A la suite de toutes les opérations critiques de Baur on s'est vu en face d'un étrange résultat ; le christianisme est apparu comme un produit *anonyme*, sans fondateur personnel. On nous parlait de chrétiens judaïsants, de chrétiens sortis du paganisme ; toute la littérature du Nouveau-Testament était présentée comme un produit de leurs controverses d'abord, et puis des essais de conciliation qui survinrent quand la lutte eut perdu de sa vivacité. Mais ici se pose une question importante : *d'où* sortent donc ces judéo-chrétiens et ces chrétiens-païens ? D'où vient l'impulsion qui les pousse à se combattre avec tant d'acharnement ? Qu'elle est cette *puissance irrésistible* qui s'impose aux uns et aux autres, et qui, non contente de *prévenir* une rupture définitive, les *oblige* à finir par se concilier ? Comment se fait-il qu'il se soit formé *parmi les Juifs* un parti qui a reconnu en Jésus le Messie et qui, pour le suivre, n'a reculé ni devant les souffrances, ni devant la mort ?

Comme l'école de Tubingue ne conteste pas l'existence *historique* du Seigneur, elle est bien obligée d'avouer que les discours, les œuvres et le sort de Jésus ont *provoqué* cette foi des judéo-chrétiens. Mais ici deux autres questions décisives se posent : Comment les premiers apôtres peuvent-ils être demeurés *foncièrement juifs, tout en se mettant en directe opposition avec les idées messianiques* régnantes et en admettant un Messie humilié, crucifié ? Du moment où sur l'article du Messie, — ce point fondamental de la religion juive, — ils se sont mis en opposition avec la foi de leur peuple, il reste à *expliquer comment* ils en sont venus à rompre ainsi avec les préjugés nationaux.

Ici il s'agit de se décider : on se trouve en face d'une énigme historique qui n'admet qu'une solution. Nos évangiles l'expliquent naturellement, en respectant toutes les exigences psychologiques. S'il ne s'est pas passé quelque chose comme les œuvres et la résurrection du Sauveur pour convertir ces juifs dissidents, s'ils n'ont pas été conduits à le reconnaître comme Messie par l'impression miraculeuse qu'il leur a faite, par ses déclarations sur sa haute dignité, *leur rupture avec la foi populaire* demeure inexpliquée. Évidemment les premiers apôtres ne sont pas *restés* purement et simplement des juifs. Tout en conservant des éléments traditionnels, ils ont admis certaines vérités *en commun* avec saint Paul. De sorte qu'il faut considérer l'accord entre les judéo-chrétiens et les chrétiens d'entre les païens non pas comme la *résultante* de longues controverses, mais comme un fait *primitif*. Et cet accord lui-même ne s'explique nullement par un procès dialectique de

l'idée, conforme aux exigences de la logique hégélienne, mais par *l'impression décisive* que le fondateur du christianisme, Jésus-Christ, a produite sur les uns et sur les autres. Ils étaient au fond d'accord parce que leur foi a été déterminée par *l'action* que sa personne a exercée sur eux.

Ce premier pas sur le terrain historique en réclamait un second : *L'accord foncier des deux grandes tendances, — compatible d'ailleurs avec d'importantes différences, — implique l'unité du fondateur.* C'est ainsi qu'en approfondissant les questions critiques, la théologie a été forcément ramenée vers le problème christologique qu'elle prenait plaisir à éluder. On a tenté d'expliquer la formation du christianisme primitif en la plaçant *longtemps après* la mort du fondateur, en faisant provenir nos écrits évangéliques des luttes entre les judéo-chrétiens et les chrétiens-païens ; mais arrivés là, les critiques n'ont pu se dispenser de *rendre compte* de ces deux grandes écoles. C'est ainsi que l'attention a été ramenée vers les vraies sources du christianisme.

Le grand mérite de Strauss est d'avoir reconnu le bien fondé de ces exigences. Pour y répondre, il cherche à donner, dans sa seconde *Vie de Jésus*, une image *historique* et *positive* du fondateur du christianisme. Baur lui avait reproché d'avoir, dans son premier ouvrage, fait une critique de l'*histoire* évangélique sans toucher à celle des *évangiles ;* Strauss retournant l'objection, reproche au chef de l'école de Tubingue de s'être appliqué à une critique *des évangiles*, sans avoir abordé celle de *l'histoire* évangélique. Il s'agirait donc, tout en adoptant, pour l'essentiel, les résultats de la critique au sujet des sources, de faire un pas en avant, en traçant enfin le tableau de la personne du Sauveur qui doit s'en *dégager*.

M. Renan est entré le premier dans cette voie. Il adopte la date qu'on assigne ordinairement à la composition des synoptiques ; il reconnaît, en partie du moins, le quatrième évangile comme une source historique. En rapprochant ainsi la date de la composition de nos documents, du moment où les faits se sont passés, il ne réussit à se débarrasser du miracle et du surnaturel *qu'aux dépens* du caractère moral du Maître et des apôtres. Il faut que Jésus-Christ, par ses discours, ait provoqué ses disciples à croire à sa divinité. Cet esprit colossal, d'abord animé des plus pures intentions, a été poussé, par l'opposition qu'il a rencontrée, à se faire Dieu et à recourir au mensonge et à la tromperie.

Strauss voit dans le caractère et dans l'esprit de Jésus, la syn-

thèse du judaïsme et de l'hellénisme. La conception pure et spirituelle d'un *seul Dieu* lui vient du judaïsme, sa *sérénité*, de l'hellénisme. Il n'avait pas à se convertir; il lui suffisait de laisser sa belle nature s'épanouir en toute liberté pour nous donner l'image accomplie d'un homme dans la volonté duquel la divinité a élu domicile. L'*humanité*, la *douceur*, le *support*, sont les idées fondamentales de sa religion. Il a traduit dans un langage religieux les pensées des philosophes païens. Mais ce n'est là qu'un premier pas, signe précurseur d'un développement supérieur de l'humanité. Le tableau que l'histoire nous présente de Jésus, n'est pas sans avoir quelques ombres. Il nous a donné le parfait modèle d'un *individu* consacré à l'amour de Dieu et du prochain, mais il faut qu'il soit *complété* pour tout ce qui tient à l'*état*, au *négoce*, aux *arts* et à la conception *esthétique* de la vie. Il y a lieu d'espérer qu'on finira par se débarrasser de la notion d'un Dieu personnel, placé en *dehors* et *au-dessus* de la nature et agissant sur le monde par son Esprit.

D'un autre côté, Strauss se rapproche de M. Renan. Il est disposé à admettre que, par suite des travaux de Baur, il convient d'accorder une plus large place à la poésie *consciente* et *intentionnelle* qu'on ne l'avait d'abord cru. Il est inadmissible que dans une époque *si éloignée* des événements, on ait fait des récits fabuleux en indiquant soigneusement le *temps*, les *lieux*, les *noms propres*, et tout cela d'une manière *inconsciente*, sans *intention* aucune. De sorte qu'il ne reste plus que les deux alternatives signalées par Baur. Si on ne veut pas accorder *des falsifications intentionnelles et conscientes*, il faut admettre que nos récits évangéliques sont, pour l'essentiel, *dignes de foi*. L'explication qui rend compte de l'origine du christianisme au moyen de la théorie des mythes est donc en train *de se dissoudre*. Tous les travaux de la critique ont un étrange résultat : *dès qu'on se refuse à reconnaître le caractère historique de la littérature du Nouveau-Testament, il ne reste plus qu'à accuser ses auteurs de fraude consciente.*

Strauss voudrait échapper à cette dernière alternative, qui a toujours profondément répugné à la science allemande. Dans ce but, il suppose que nos évangiles n'ont été composés qu'*après* l'âge apostolique. Mais pour que ce point de vue intermédiaire fût soutenable, il faudrait que le tableau que Strauss nous trace de la personne de Jésus, *répondît aux légitimes exigences* de la science et que l'étude des sources, faite par Baur, *résistât à la contre-épreuve*, à laquelle son émule la soumet. Sans cela la critique ne

pourra pas s'arrêter sur cette pente glissante ; elle sera contrainte de recourir aux accusations des adversaires les plus vulgaires et les plus superficiels du christianisme.

Or, il s'en faut de beaucoup que le tableau de la personne de Jésus présenté par Strauss, satisfasse aux exigences historiques : il n'est ni à l'abri de toute attaque, ni même *historiquement possible*. Le fait incontestable du christianisme et de l'Église demeure *inexpliqué*: on ne nous donne pas de raison *suffisante* qui en rende compte. D'où vient cette paix, ce *sentiment du salut* qui, de l'avis de tous, caractérise à un si haut degré l'Église, s'il n'y a eu ni Sauveur, ni Rédempteur? Au moment même où il fait appel à la loi de la *causalité* pour nier la possibilité du miracle, Strauss l'a viole autant qu'il est en lui, en ne présentant pas une cause *suffisante* d'un fait historique qui ne saurait être méconnu. L'Église s'est donnée comme l'assemblée des rachetés. Ce fait ne pouvant être nié, on est tenu d'en rendre compte. Il y a plus. Ce trait caractéristique de la religion chrétienne oblige à remonter jusqu'à son *fondateur*, jusqu'à son *activité* et jusqu'à ses *déclarations*. Comment l'époque qui suivit celle des apôtres, aurait-elle pu le considérer, — et tout le monde accorde qu'elle le fait — comme le médiateur entre Dieu et les hommes, le Sauveur, si cette doctrine n'avait pas constitué *le contenu même de la prédication apostolique*, ainsi qu'on le voit par l'Apocalypse ? D'autre part, comment les apôtres auraient-ils pu prêcher cette doctrine, *vivre et souffrir* pour elle, si Jésus ne s'était pas réellement présenté à eux *comme rédempteur*, et s'il n'avait réclamé la foi en sa personne comme un *acte religieux*?

Dès l'instant où ces faits-là sont bien établis, il est superflu de chercher, en dépit des témoignages de l'histoire, à faire composer les évangiles *après* le siècle apostolique. *On ne saurait décharger ni les apôtres, ni le Maître de la part qui leur revient dans les déclarations destinées à glorifier le fils de Marie.* Strauss reconnaît que les espérances eschatologiques, partagées par les judaïsants, reposaient sur des déclarations de Jésus lui-même. Il est hors de doute qu'il a parlé de son *retour dans la gloire du Père pour juger le monde entier*. En tenant ce langage, Jésus s'est posé en face de l'humanité comme *parfaitement saint;* il est, en effet, impossible que celui qui a besoin d'être racheté, se donne comme le *rédempteur* du péché et le *juge* du monde. De deux choses l'une : Jésus en parlant ainsi aura été un enthousiaste plein d'orgueil spirituel, comme le veut M. Renan, ou bien, il faut reconnaître que ces déclarations ont été l'expression de son sentiment intime et de la

vérité. Or, de l'aveu même de Strauss, la grandeur morale et religieuse de Jésus est *à l'abri de tout doute*; chacun sait, en outre, que la connaissance de soi-même et l'humilité sont la *condition absolue* de toute vie morale et religieuse vraiment puissante; là où se trouve le péché, l'humilité et le sentiment de la culpabilité *augmentent* à mesure que l'homme intérieur se développe. Que conclure de tout cela? Le tableau que Strauss nous trace de la personne de Jésus est une *contradiction*, une *impossibilité historique*, une *monstruosité logique*, *morale* et *religieuse*. Le célèbre critique veut, en effet, que Jésus ait été un *simple pécheur* et qu'il *se soit rendu* néanmoins le beau témoignage que nous savons. Du moment où il était pécheur, il lui suffisait de posséder le degré *le plus ordinaire* d'humilité pour l'empêcher de s'attribuer la sainteté et de se donner comme Fils de Dieu. Mais il est *incontestable* que Jésus s'est rendu à lui-même ce magnifique témoignage. Il ne suffit donc pas de lui attribuer une grandeur religieuse et morale qui n'était pas *à l'abri des faiblesses* humaines; il faut aller plus loin encore et poser deux alternatives: *Ou bien le témoignage que Jésus se rend à lui-même est vrai, ou bien il n'est qu'un misérable, un criminel qui a prétendu fonder le royaume de Dieu après avoir commencé par renverser en lui-même ses fondements indispensables.* La décision à prendre est singulièrement simplifiée: on peut s'en remettre, sans crainte, au verdict que portera toute conscience vraiment religieuse et morale.

C'est ainsi que la fameuse théorie qui prétendait rendre compte du christianisme évangélique au moyen de fables que les premiers chrétiens auraient forgées d'une manière *inconsciente*, ne peut se soutenir un instant sur le terrain *historique*. Et chose étrange! après tant d'années, après tant de travaux, après avoir essayé de toutes les hypothèses, la critique négative est obligée de finir *par où elle avait commencé!* Il faut en revenir aux *Fragments de Wolfenbüttel* qui attaquent hardiment le caractère *moral* de Jésus et des apôtres. On a essayé de toutes les méthodes pour éviter de se ranger à cette explication de Reimarus. Il semble que la critique ait instinctivement prévu le danger qu'elle courait elle-même: contrainte de revenir à cette solution, elle s'est *suicidée* aux yeux de tous ceux qui ont conservé le sens des choses religieuses, morales et historiques.

Tandis que la critique négative parcourait ainsi les diverses phases qui devaient aboutir à son complet discrédit, la théologie moderne ne se bornait pas à maintenir son parfait accord avec le

principe réformateur du seizième siècle, elle savait encore l'*approfondir* et le *développer*. A la vérité, les hésitations et les tâtonnements n'ont pas fait défaut ; mais tout cela n'a servi qu'à préparer la solution désirée. Les droits du principe formel et du principe réel sont aujourd'hui *généralement reconnus*. Il ne saurait plus être question de faire de l'autorité de la Bible le *seul* principe du protestantisme. D'une part, l'Écriture nous renvoie *aux fidèles* qui, toutes choses égales d'ailleurs, sont seuls en état de l'expliquer et de décider toutes les questions qui se rapportent à sa canonicité ; d'autre part, la foi évangélique *a besoin* de la Bible pour naître, pour se développer d'une manière régulière, pour arriver à une conscience historique, subjective et objective, qui la mette à l'abri des dangers du subjectivisme. Quant à ceux qui se croient encore en mesure de démontrer la vérité du christianisme au moyen de preuves historico-rationnelles dans le genre des anciennes *évidences* affectionnées par les Anglais, il faut leur rappeler, avec Twesten, que la preuve en faveur de la révélation et de l'inspiration ne saurait être *indépendante* de la foi chrétienne, ni *la faire naître*. La méthode qui présente les choses de foi comme relevant exclusivement de l'intelligence, a eu précisément pour résultat de provoquer des attaques comme celles des *Fragments de Wolfenbüttel* et de leur sacrifier le christianisme. Qu'on ne prétende donc pas prouver, en tout premier lieu, l'autorité ou l'inspiration de l'Écriture et des apôtres. L'essentiel, c'est la *foi en Jésus*, le Sauveur, l'expérience personnelle de la justification devant Dieu au moyen de la foi. D'une part, l'Écriture est un *moyen* de grâce puissant pour faire *naître* cette foi et, d'autre part, quand celle-ci est née, lorsqu'elle a acquis la certitude du salut par Jésus-Christ, elle ne peut s'empêcher de *reconnaître* une autorité normative aux apôtres envoyés par Jésus, et à leurs écrits. Ceux-ci, en effet, ne sont pas seulement l'unique moyen que nous ayons de connaître le Maître d'une manière sûre ; ils font, en outre, *partie de la révélation primitive*. La Parole, la révélation *doit* donc se trouver dans les documents apostoliques ou nulle part ailleurs. Or, *il faut* qu'elle s'y trouve : car le contenu de la Sainte-Écriture se justifie de lui-même, par l'action du Saint-Esprit, comme vérité *incontestable*. De là, une conséquence de la plus haute portée. Comme la foi personnelle s'accorde pleinement avec tout ce qui dans la Sainte-Écriture a une valeur salutaire, il en résulte qu'elle est *indépendante* de toutes les questions critiques. Elle ne saurait être empêchée, ni compromise par le fait que la Bible n'est pas à l'abri

de toute attaque et qu'elle laisse à désirer quant au style de ses auteurs, et pour ce qui est de la description des scènes historiques qui ont servi de théâtre à la révélation. La foi divine et consciente s'attache à des choses plus importantes. Elle se fait une plus haute idée des écrivains sacrés, en contemplant en eux la réalisation de l'union du divin et de l'humain, en sentant battre un cœur d'homme dans leurs écrits, que lorsqu'elle les considère comme des organes *inconscients* de Dieu, quand elle voit dans leurs livres le *code* des lois divines. Voilà pourquoi la foi évangélique n'hésite pas à reconnaître *tous* les droits de la critique et d'une exégèse indépendante. Comment pourrait-elle tenir la science en suspicion? C'est pour la foi une affaire de conscience, non-seulement de *se soumettre* aux livres qui ont une valeur normative, mais encore *de repousser* ceux qui ne sauraient se légitimer comme authentiques. La critique théologique est sans cesse appelée à juger l'*Écriture par l'Écriture*: les docteurs croyants sont constamment obligés de critiquer le canon par lui-même. Conçoit-on un meilleur moyen de pénétrer dans le sens intime de l'Écriture, de faire ressortir l'harmonie intérieure du christianisme, sa logique et de manifester à tous égards ses richesses?

Pour ce qui est de l'exégèse, il est reconnu d'un côté que l'interprétation grammaticale et philologique doit demeurer la base immuable, mais que, d'un autre côté, il faut une certaine homogénéité entre l'interprète et son auteur, exactement comme dans la littérature profane. Qui donc admettrait qu'un esprit prosaïque pût commenter avec succès les écrits d'un poëte? La foi chrétienne se charge *d'établir l'homogénéité* entre l'interprète et les ouvrages bibliques qu'il explique; c'est là *l'élément théologique* de l'exégèse. Aucune confession de foi ecclésiastique ne saurait, du reste, servir de norme à l'explication.

Au souffle de cette science moderne, toutes les doctrines spéciales de la dogmatique traditionnelle ont été *modifiées, rectifiées* ou du moins présentées sous une face *nouvelle*. Les diverses branches de la théologie ont bénéficié de cette conception spirituelle du christianisme. Le mouvement a déjà franchi les limites de l'Allemagne où il était d'abord concentré. Il est permis de parler d'une rénovation théologique, plus ou moins accentuée, non-seulement sur le continent, en France, en Suisse, en Hollande, mais encore en Angleterre et jusqu'en Amérique.

J. F. Astié.

LE THÉISME UNIVERSEL

PROPOSÉ

COMME BUT A LA THÉOLOGIE SPÉCULATIVE.

Améliorer la théologie du Christianisme, lui procurer une dogmatique plus solide qui ne conserve de ses anciennes formules que l'indispensable, c'est la tendance commune à quelques-uns des derniers adeptes de la philosophie spéculative, tels que Schelling, Baader, Hegel, et, depuis Hegel, à Weisse, enlevé tout récemment à la science.

Nous-mêmes, en présence du renouvellement si complet des idées actuelles, tant sur le monde en général, que sur l'origine, l'essence et les rapports intérieurs des grandes religions historiques, et sur la valeur providentielle de *tous* les facteurs de la civilisation, nous nous sommes proposé d'élargir le Théisme spécifiquement chrétien, et de constituer le Théisme universel. A une somme d'expérience, dont l'expérience chrétienne n'est plus qu'une partie, doit évidemment correspondre une idée spéculativement plus large et plus profonde de Dieu.

Mais, pour aboutir dans cette entreprise, il y a une condition préliminaire : il faut commencer par une critique sérieuse de la méthode et se garder d'une double erreur, d'un excès de défiance et d'un excès de présomption. Dieu peut, en effet, être connu, mais non pas *à priori ;* d'une part, il ne peut être connu que dans ses œuvres, c'est-à-dire *à posteriori ;* d'autre part, il ne peut être connu ni jusqu'au fond ni dans sa pure essence. En d'autres termes, Dieu est pour nous à la fois intelligible et insondable. Donc, chercher Dieu dans la Nature et dans l'Histoire, voilà la tâche de la philosophie. Et le résultat de cette recherche sera une doctrine éprouvée et concluante de la Providence divine, autrement dit une Théologie (philosophique).

Mais cette religion de l'avenir, dont nous entrevoyons l'aurore, et qui, une fois, sera clairement formulée et adoptée avec conviction, se présente-t-elle comme l'adversaire du Christianisme ou comme son héritière ? Nullement, car elle tend plutôt à réaliser le Christianisme et à l'accomplir, en le rendant de fait ce qu'il est en

principe, la religion universelle, la religion qui pourra embrasser, comprendre et sanctifier toutes les grandes aspirations de l'humanité et toutes les conquêtes divines faites par les diverses fractions de notre race.

Cette ère nouvelle de l'histoire dans laquelle les ho mes, délivrés pour la première fois de toute autorité traditionnelle, s'appuieront directement sur le témoignage intérieur de la conscience, ne peut, de l'aveu général, être préparée que par la Science, non par les sciences spéciales, multiples et isolées, mais par la seule science qui s'occupe de l'ensemble des problèmes posés à l'esprit humain, c'est-à-dire par la philosophie.

Dût cette idée étonner, inquiéter ou scandaliser à cette heure beaucoup d'esprits, nous l'affirmons néanmoins, ce n'est pas à la science actuelle, ni à la croyance actuelle qu'appartient l'avenir, mais à une culture philosophique nouvelle et plus profonde, qui seule a chance de conduire dans la voie du progrès continu la Religion, la Société et l'État, parce que seule elle les comprend. Et ne voit-on pas que c'est déjà le caractère de notre temps de laisser tomber dans la poussière de la barbarie et de l'oubli tout ce qui ne justifie plus devant le libre examen son droit à l'existence ?

Formuler dans toute sa grandeur cette vue nouvelle de la vie humaine et donner à cette idée une assise philosophique digne d'elle, tel a été le but de tous mes travaux et l'idéal qui a présidé à ma carrière scientifique. Maintenant que le terme de cette carrière se rapproche[1], il me sera permis de résumer le résultat de mes longues recherches et de les présenter dans leur enchaînement. C'est ce que j'espère faire bientôt.

Imm.-Herm. Fichte,
ancien professeur de l'Université de Tubingue.

Extrait de la *Revue de philosophie et de critique philosophique*, 1867, tome L, p. 310-312.

H. F. A.

[1] Le premier écrit philosophique de l'auteur a bientôt quarante ans de date. Il est de 1829.

PARADOXES PHILOSOPHIQUES

PAR

HENRI RITTER [1]

Sous le titre de *Paradoxes philosophiques*, un des penseurs les plus éminents de l'Allemagne contemporaine, M. Henri Ritter, connu déjà par tant d'uvrages de premier ordre [2], vient de publier un volume plein d'intérêt et de science, auquel nous ne pouvons refuser une analyse un peu étendue.

L'introduction explique le titre et le plan du livre.

De tout temps, la philosophie a émis des jugements contraires à l'opinion commune; ces jugements sont considérés par le « bon sens » populaire comme des *paradoxes*. La philosophie, de son côté, ne voit dans les idées populaires que des *préjugés*. Y aurait-il donc un divorce inévitable entre la manière de penser ordinaire et celle de la science ? Évidemment, l'une et l'autre sont régies par la raison; et il ne peut y avoir entre la pensée *réfléchie* et la pensée *spontanée* qu'une différence du plus au moins, résultant de ce que la raison est de plus en plus raisonnable à mesure qu'elle se comprend mieux.

Le propre de la raison, c'est de tendre à un *but*. Mais qui parle d'un but, parle aussi de *moyens* pour l'atteindre. Cette distinction du but et du moyen correspond exactement à celle de la pensée scientifique et de la pensée commune, ou, en d'autres termes, de la réflexion théorique et de la vie pratique. Le but est un, les

[1] *Philosophische Paradoxa*, von H. Ritter. Un volume in-8° de 400 pages. Leipzig, 1867.

[2] Particulièrement sa *Logique*, son traité sur la *Connaissance de Dieu et de l'univers*, son écrit plus récent sur l'*Immortalité*, plusieurs publications sur la philosophie allemande depuis Kant, enfin son ouvrage capital, sa grande *Histoire de la philosophie* (dont quelques volumes ont été traduits en français par MM. Tissot et Trullard). M. Ritter, né à Zerbst en 1791, écrit depuis 1817, et il enseigne la philosophie à Gœttingue depuis plus de trente ans.

moyens sont multiples. Le but est le terme suprême et idéal, les moyens sont relatifs, imparfaits, changeants. De là vient l'opposition entre la philosophie, qui pose dans l'absolu le but définitif et commun de toutes les sciences, et l'expérience, qui cherche dans la réalité les moyens pratiques de se rapprocher du but, sans jamais y atteindre. Il est facile de comprendre que l'intelligence habituée aux procédés timides de l'expérience, se trouve désorientée en abordant la région transcendantale où la philosophie l'élève; mais il est impossible à la philosophie de descendre au-dessous de son propre niveau et de méconnaître, pour s'accommoder à l'expérience, les ordres impérieux de la raison.

Tout ce volume aura pour objet de démontrer la légitimité de ces assertions de la raison, que l'expérience vulgaire traite de *paradoxes.* Ces prétendus *paradoxes* se rattachent tous, — et c'est ce qui fait l'unité de l'ouvrage, — à la théorie de la connaissance, à la manière dont le monde, en général, peut et doit être connu. L'auteur a divisé son livre en cinq parties, dont chacune justifie un des *paradoxes* de la philosophie. Après avoir écarté dans sa première étude la théorie qui, jugeant le monde d'après l'état actuel et incomplet de notre science, le déclare imparfait, il montre, dans la seconde, la condition essentielle de la connaissance, savoir la recherche des principes suprasensibles et surnaturels, sur lesquels repose l'univers même physique. La troisième partie explique comment le suprasensible peut être connu dans l'intuition intellectuelle ; la quatrième réfute les objections qu'opposent au suprasensible le scepticisme et l'empirisme et détermine la position qui convient à la science entre l'autorité et la raison; enfin, la cinquième signale et combat la cause principale de toutes nos erreurs et de notre fausse conception du monde, c'est-à-dire le point de vue exclusivement anthropologique. — Nous allons tâcher de résumer sommairement, mais le plus fidèlement possible, les idées les plus importantes exposées dans ces cinq études, qui, quoique distinctes en apparence, ont entre elles, on va le voir, la plus grande connexité.

PREMIER PARADOXE.

Le monde absolument bon.

Le monde est imparfait : tel est, dans son expression la plus générale, le jugement que l'expérience nous fait porter sur les choses et sur nous-mêmes. Limites dans le temps, limites dans l'espace,

limites posées à chaque être dans toutes ses puissances par les autres êtres : voilà le résumé de l'univers pour un observateur superficiel.

A cet arrêt de l'expérience, la raison oppose une double protestation.

D'abord, la *raison pratique* nous ordonne de corriger tous les défauts qui nous choquent au lieu de nous borner à en gémir ; elle nous impose la loi du progrès et même du progrès indéfini. « Tu « dois, » dit-elle, « donc tu peux ; tu dois devenir absolument bon, « donc le progrès jusqu'à l'absolu est réalisable. » Cet impératif de la raison pratique suffirait, à la rigueur, pour nous faire échapper aux hypothèses qui nous représentent le développement du monde, soit comme un cercle où les choses tourneraient toujours sans jamais avancer, soit comme une hyperbole où le progrès se rapprocherait éternellement de la perfection sans y arriver jamais.

Mais ce n'est pas la raison pratique qui doit résoudre le problème du monde. Le monde est, avant tout, objet de connaissance, et c'est à la *raison spéculative* ou *théorique* de tracer les lois de la connaissance en général. Ces lois se ramènent à une seule règle : remonter, comme parle Kant, de tout conditionné à sa condition, de tout fait d'expérience à son principe, de tout effet à sa cause. Appliquons cette loi de régression à l'étude du monde. En remontant de cause seconde en cause seconde, nous arriverons à nous représenter un moment où cessent toutes ces causes, où il n'existe plus rien *en acte*, où tout n'est qu'*en puissance*. Pas d'hommes, pas de corps, pas d'esprits, pas de monde : tout cela est à l'état de simple possibilité ; il n'y a que des forces latentes non encore agissantes, mais capables d'agir. Tous ces êtres en puissance ne se sont pas engendrés eux-mêmes, puisque, pour se produire, ils auraient dû déployer une certaine activité et que, par hypothèse, nous nous plaçons au point où il n'y a eu encore aucune activité. Ces pouvoirs ou ces possibilités vides, qui attendent leur réalisation, doivent donc être l'œuvre d'un principe supérieur, d'un seul, disons-nous, puisqu'ils forment dans leur ensemble un tout organique dont on ne peut expliquer l'harmonie que par l'unité primitive de la force qui l'a constitué. — Cette suite de déductions nous amène donc à une affirmation que la raison, dans son élan spontané, pose du premier coup : l'affirmation du Dieu créateur.

C'est seulement après nous être élevés à cette notion d'un Dieu, principe et cause suprême du monde, que nous pouvons porter sur le monde un jugement définitif. Jusque-là nous n'avions vu de

l'univers que ce que l'expérience nous en avait montré. Il nous a paru imparfait, parce que nous ne le connaissions qu'imparfaitement. Maintenant que nous avons trouvé le principe dans lequel sont enfermées, comme en germe, toutes les choses qui composent le monde, puisque ce principe est Dieu même, c'est-à-dire l'absolue perfection, comment prétendrions-nous que le monde, contenu dans ce principe parfait, est néanmoins imparfait?

Il y a eu dans l'antiquité deux hypothèses qui pouvaient se prêter à l'imperfection du monde: le *dualisme* et l'*émanation*. L'auteur les écarte par une brève réfutation et s'arrête à la seule théorie qui explique raisonnablement l'origine du monde, la *création*. Il admet que Dieu crée, mais qu'il crée, à la fois, sans obéir aux lois de la nature et sans les violer. Ces lois ne sont *lois* que pour les créatures; pour le créateur, elles ne sont que l'expression d'un rapport constant, de son propre rapport avec ses créatures. La constance de ce rapport, garantie par l'immutabilité même de la nature divine, garantit à son tour la constance des lois physiques, mathématiques, logiques, morales, etc.; elles règlent l'ordonnance du monde, sans être ni au-dessus, ni au-dessous de Dieu: elles sont liées à son essence même.

Un monde créé dans ces conditions, c'est-à-dire par un Dieu parfait, et suivant des lois qui sont l'expression parfaite de ce Dieu, ne saurait être entaché d'imperfection. En vain dirait-on avec l'optimisme vulgaire : « C'est le monde le moins imparfait qui pût « être créé, c'est le meilleur des mondes possibles; il est aussi par- « fait qu'il pouvait l'être en restant, comme il le devait, infiniment « au-dessous du créateur et de sa perfection. » La différence qu'il faut maintenir entre le créateur et la créature, ce n'est pas une différence de degré, c'est une différence de nature. « La perfection, « dit M. Ritter, est un attribut qui convient également à ces deux « sujets : Dieu et le monde : mais il convient à Dieu d'une manière « essentielle, primitive, nécessaire; il ne convient au monde que « par contingence, par dérivation, parce qu'il lui a été communi- « qué en pur don. » Dieu et le monde ont la même perfection mais l'un la possède en propre, l'autre ne peut que la recevoir.

Entre cette opinion qui fait le monde *absolument* bon, et l'optimisme qui le fait *relativement* bon, on a tenté une conciliation. Le monde, a-t-on dit, est créé imparfait, mais Dieu ajoute successivement de nouvelles grâces à celles qu'il lui a déjà faites; ainsi le monde, toujours plus richement doté, s'approche graduellement de la perfection et pourra finir par y atteindre. Soit. Mais pour re-

cevoir ces facultés et ces forces nouvelles dans le cours de son existence, il faut qu'à son origine le monde ait été créé au moins capable de les recevoir; il faut que le créateur l'ait doué, en le tirant du néant, de certaines facultés réceptives, de certains pouvoirs d'abord stériles, mais qui devaient un jour se développer. En d'autres termes, si le monde *devient parfait*, c'est qu'il était créé *perfectible*, c'est-à-dire parfait en principe et en puissance; ce qui revient précisément à notre thèse. savoir que le monde. en soi et en Dieu, est parfait.

Mais y songeons-nous bien? Comment soutenir que le monde est parfait? Ne craignons-nous pas les innombrables démentis de l'expérience? L'expérience trouve par milliers dans le monde les preuves de l'imperfection, les traces de la présence du mal. Deux mots peuvent les résumer dans leur plus haute généralité : *le monde est dans le temps, le monde est dans l'espace.* M. Ritter entreprend de prouver que, bien loin d'être deux causes d'imperfection, ces deux grands faits sont la condition même de la perfectibilité.

Parlons d'abord du *temps.*

On prétend que pour être parfait, le monde eût dû l'être dès son origine; que Dieu aurait dû le faire du premier jet, pour ainsi dire, complet et sans défaut, tel qu'on représente le paradis ou le monde radieux de l'âge d'or. Cette idée se comprend très-bien dans les théories dualistes, qui font de Dieu le simple organisateur de la matière. — Pourquoi, en effet, l'artiste divin ne saurait-il pas du premier coup de ciseau, sans faute et sans retouche, donner la forme parfaite au bloc inerte qu'il façonne? Mais, si l'on admet avec le christianisme que la matière n'existe pas par elle-même. qu'elle aussi prend naissance par un acte créateur de la puissance divine, on rencontre une difficulté nouvelle. Si cette matière créée par Dieu était immédiatement faite et parfaite de toutes pièces par la toute-puissance de son auteur, que serait-elle? Un produit entièrement passif, une œuvre morte, une chose qui n'aurait ni vie ni énergie propre. Alors le monde ne serait rien, n'aurait aucune réalité, aucune indépendance; il ne subsisterait que comme un effet nécessaire, comme une manifestation fatale de Dieu. Il n'aurait ni substance, ni activité distincte de celle de Dieu. Or. c'est précisément cette confusion de la créature avec le créateur, que la doctrine de la création cherche à éviter; elle veut pouvoir distinguer véritablement la substance de Dieu de la substance du monde. Mais, pour cela, il faut que le monde ait une substance; il faut que les créatures soient non des *phénomènes* flottants, mais des *êtres*

réels ; il faut, enfin, que chaque être ait son individualité propre et indépendante, quoique créée. En d'autres termes, le monde doit être créé, d'une part incomplet et imparfait, mais d'autre part capable de se compléter et de se perfectionner lui-même.

C'est ainsi, en effet, que notre théorie se représente la destinée du monde. Dieu, en lui donnant l'être, l'a doué de puissances et de facultés embryonnaires qui tendent à se déployer et que le monde devra réaliser par sa propre action. Mais, pour y parvenir, il est nécessaire que le monde *devienne*, qu'il se transforme, s'accroisse, se réalise progressivement, en d'autres termes, qu'il se développe dans le *temps*. C'est grâce au *temps*, que le monde peut, tout en n'étant rien par lui-même, devenir quelque chose ; c'est grâce au *temps*, qu'il peut faire passer toutes ses virtualités de la possibilité à la réalité, en obéissant aux instincts par lesquels Dieu même le pousse à cette laborieuse évolution.

Ainsi le *devenir*, et le *temps* qui en est la condition, ne sont nullement des obstacles à la perfection. Il semble que ce flux perpétuel emporte et anéantisse tout : c'est une erreur. Le passé dure, transformé, mais conservé dans le présent ; chaque minute de la vie, chaque période de la science, chaque époque de l'univers est le résumé de celle qui l'a précédée ; partout le présent hérite et profite du passé. Le temps ne détruit donc pas : il élabore, il développe, il transfigure, et, puissant ouvrier du progrès, il mène peu à peu l'univers à la perfection.

L'*espace* semble opposer au perfectionnement indéfini du monde des obstacles plus sérieux. L'*espace*, l'*étendue*, la *matière*, — car toutes ces expressions sont ici équivalentes, — supposent la pluralité des corps, la limitation mutuelle des objets, enfin la division et l'hostilité des forces particulières qui coexistent dans le monde. Cet état de choses serait sans doute un mal et constituerait une irrémédiable imperfection, s'il devait durer indéfiniment. Mais il n'en est rien.

L'auteur s'efforce de faire comprendre que cette lutte de chacun contre tous n'est qu'un fait passager, qu'un phénomène lié à l'état actuel du monde, mais qui n'a rien de permanent ni de nécessaire. Dans la phase du développement du monde à laquelle nous assistons, chaque être se sent limité par d'autres êtres, parce que, poussé par ses instincts, il tend à dépasser le point où il est arrivé et à empiéter sur le domaine que les autres occupent. Mais cet antagonisme universel n'est qu'à la surface. Au fond, sans que nous puissions toujours nous en rendre compte, toutes ces rivalités s'ef-

facent, toutes ces oppositions se concilient dans un plan général dont l'unité nous échappe. Toutes ces forces en lutte finissent par produire une résultante, qui n'est autre que le *bien commun* de tous; cette division du travail n'est pas une anarchie, mais une harmonie divine.

Mais que parlons-nous de *bien commun*, d'harmonie générale? S'il n'existait au monde que des corps et des forces matérielles, il serait insensé de songer à des *biens communs* ou même à des *biens* en général. Pour qu'une acquisition, une possession, une extension quelconque, même dans l'espace, soit un *bien*, il faut qu'elle appartienne à un possesseur spirituel, qui ait conscience de ce qu'il est et de ce qu'il a. Ainsi l'idée même de *bien* suppose l'idée d'*esprit;* il n'y a pas de *bien* exclusivement *corporel;* tout *bien* se résout nécessairement en un *bien spirituel.* — Mais, dès qu'un bien est devenu spirituel, il cesse d'être individuel et exclusif. « L'argent que je possède, » dit M. Ritter, « ne peut être possédé en « même temps par un autre; dans l'ordre matériel, ma propriété « et celle d'autrui se restreignent réciproquement. Au contraire, « ma science peut très-bien être partagée par plusieurs autres, « sans que ni ma part ni la leur en soit moindre. » Les biens spirituels et, par conséquent, tous les vrais biens, — puisque, en dernière analyse, il n'y en a pas d'autres, — sont donc des biens communs; et c'est à ces biens communs que tendent également, quoique diversement, tous ces efforts qui nous semblaient se combattre. Ainsi, toutes les activités, rivales en apparence, convergent vers un point commun où s'évanouissent toutes les contrariétés : cette inextricable mêlée d'intérêts incompatibles qui se disputent l'univers, n'est pas autre chose qu'un mystérieux équilibre d'où sort le plus grand bien de tous.

La division, la diversité des êtres dans l'espace comme dans le temps, condamne donc le monde, non à l'imperfection, mais au progrès illimité. La raison théorique et la raison pratique applaudissent également à cette heureuse multiplicité des parties dans le tout. La raison théorique y voit la condition nécessaire pour qu'il y ait des perceptions, des connaissances : il faut que les êtres soient individuels et distincts pour qu'il s'établisse une distinction entre le *sujet* et l'*objet*, pour que l'un apparaisse à l'autre, pour qu'il se fasse enfin entre les diverses créatures une « révélation réciproque. » La raison pratique propose, comme idéal, à l'activité humaine cette unité dans la diversité; elle voudrait que la société entière ne fût que la coopération d'une immense quantité de forces dis-

tinctes, indépendantes et concourant pourtant au même but. Elle voudrait plus encore : elle fait entrer dans cette immense association de forces diversement coopérantes, non-seulement toute l'humanité, mais toute la nature, tout l'esprit et toute la matière ; car elle n'admet pas que la matière soit la limite et l'antithèse éternelle de l'intelligence. Devançant l'expérience, elle nous fait entrevoir la subordination toujours plus complète de la nature à la pensée, des forces aveugles à la force consciente, pour la poursuite du bien suprême et universel.

Quelle objection reste-t-il donc à la perfection de l'univers ? Le temps et l'espace, qui semblaient y opposer des obstacles insurmontables, sont, au contraire, des moyens de l'atteindre. Le *devenir* universel est régi par un grand instinct qui pousse le monde à la perfection ; le dernier terme de cette évolution, ce sera l'unanimité de toutes les créatures dans la réalisation commune de leur commun bien.

En face de cet idéal que la raison oppose aux courtes vues de l'expérience et aux défaillances de la volonté, il ne nous est pas permis de nous plaindre du long temps et des longs efforts que nous coûtera cette ascension vers le parfait. « Les trésors de l'éter-« nelle vérité sont trop riches pour être achetés à un moindre « prix. »

Tout ce que nous devons faire pour hâter la marche du progrès. c'est d'unir sagement les leçons de l'expérience à celles de la raison. On vient de voir que, bien loin de s'exclure, elles s'appellent et se complètent. Si elles semblent s'opposer, c'est que nous les consultons mal, c'est surtout que nous interrogeons l'expérience avant qu'elle ait achevé ses informations sur le monde. Si un peu d'expérience nous fait croire à l'imperfection de l'œuvre divine, une expérience achevée et complète nous en fera reconnaître la perfection admirable. En attendant cette confirmation expérimentale, la raison nous présente de l'univers un tableau d'ensemble qui, corrigeant les erreurs d'une vue fragmentaire et superficielle, nous fait déjà entrevoir, dans sa réalité suprasensible, *le monde absolument bon.*

DEUXIÈME PARADOXE.

Le surnaturel et le suprasensible dans le monde.

L'étude que nous venons de résumer conclut à l'existence d'un monde *suprasensible,* nous pouvons même ajouter d'un ordre *sur-*

naturel. — Ces deux mots, *suprasensible* et *surnaturel*, ont été si souvent interprétés d'une façon peu philosophique, ils éveillent dans l'imagination populaire des rêves et des tableaux si peu conformes à la science, qu'on est généralement porté à les tenir pour suspects et à s'en défier. Essayons de montrer que, dans leur sens véritable, ils expriment deux idées légitimes et très-importantes.

Qu'est-ce que le *suprasensible?* C'est le monde réel, le monde des *choses*, qui se cachent derrière les *phénomènes.* Ce n'est pas un monde distinct de celui où nous sommes, un ciel peuplé d'anges et d'esprits purs; c'est l'univers même que nous habitons, considéré, non dans sa surface changeante et multiple, mais dans ses profondeurs, dans ses principes, dans sa substance impénétrable aux sens. Ce monde, qu'on peut se représenter, pour ainsi dire, à l'intérieur de l'autre, ne nous est pas directement accessible : il ne se manifeste à nous que par les phénomènes sensibles auxquels il donne naissance; aussi échappe-t-il à l'expérience : c'est la raison seule qui nous le fait concevoir.

Mais, répond-on, cet univers idéal, que vous nommez le suprasensible, n'est pas dans le monde; il est dans la pensée de Dieu, et Dieu n'est pas dans le monde.

Non, sans doute, le Créateur n'est pas *dans* sa création, si, par ce mot *dans*, on entend qu'il occupe le temps et l'espace où il a placé ses créatures. Mais Dieu n'est pourtant pas non plus *hors* du monde, car un monde qui ne serait pas intimement uni à lui, seule source de l'être et de la vie, resterait dans le néant ou y retomberait. Il faut donc admettre à la fois la transcendance et l'immanence de Dieu, l'une ne l'empêchant pas d'être le principe de tout ce qui *devient*, l'autre ne l'empêchant pas de rester lui-même au-dessus du *devenir.* — Dès lors on peut comprendre que l'univers suprasensible soit à la fois en Dieu, qui est son principe, et dans le monde visible, qui est sa manifestation phénoménale.

L'idée du *surnaturel* semble soulever plus de difficultés. Tout, en effet, dans le monde paraît soumis à des lois naturelles, invariables et inviolables. Dans le développement des choses, que peut-on trouver qui mérite le nom de surnaturel ? — La *raison.*

On répond : « vous jouez sur les mots : la raison, c'est encore la « nature; et la nature, c'est déjà la raison. C'est une même force « de plus en plus développée; ces deux mots en désignent deux « degrés. » La plupart s'accordent à reconnaître que la raison est le degré supérieur, le suprême épanouissement de la nature. D'autres, sauf diverses précautions de langage, donnent la préférence

à la nature, à l'instinct, sur la raison réfléchie. — Il est facile de combattre les uns et les autres par le même argument. Soit qu'on reproche à la raison ses erreurs, ses faiblesses, son impuissance, soit qu'on reconnaisse qu'elle est un bon guide, on s'accorde à la considérer comme ayant un but à poursuivre, comme devant atteindre à ce but: on la déclare *bonne*, si elle y parvient, *mauvaise* dans le cas contraire. Mais cette idée de but et d'action conforme à ce but est l'idée même qui constitue la raison. Si on peut l'accuser de manquer à sa tâche, tandis qu'on n'accuse la nature de rien de semblable, c'est qu'on juge que l'une a un but, l'autre non: que celle-ci est aveugle et fatale, que celle-là, au contraire, agit conformément à un plan et doit tendre à l'exécuter le mieux possible. C'en est assez pour établir la distinction profonde de ces deux séries de faits: la nature et la raison. Bien loin de sortir l'une de l'autre, elles sont constamment en lutte, l'une tendant à se continuer par la force brutale de la nécessité, l'autre y voulant toujours introduire ses finalités intelligentes et son progrès incessant.

Les deux idées de suprasensible et de naturel étant ainsi déterminées, il reste à voir quel rapport elles ont entre elles.

Et d'abord, le surnaturel est-il au naturel ce qu'est au sensible le suprasensible? — On peut répondre que ces mots suprasensible et surnaturel désignent le principe l'un du *sensible*, l'autre du *naturel*. Mais qu'est-ce que le *principe* d'une chose? Il y en a deux: la *cause efficiente* et la *cause finale:* l'une qui produit l'action, l'autre qui la dirige et l'attire; l'une marquant dans le passé le point d'où la chose part, l'autre posant dans l'avenir le terme où elle tend. De ces deux espèces de causes, chacune a été prise exclusivement en considération: la première par les sciences naturelles, la seconde par les sciences morales. De là, entre ces sciences, un débat que la philosophie clôt d'un mot: toutes deux ont raison. Tout ce qui arrive est placé entre un commencement et une fin. Expliquer les choses d'après leur origine, tel est le problème que résolvent les sciences naturelles; expliquer les choses d'après leur fin, c'est l'œuvre également légitime des sciences morales. Ces deux explications, l'une expérimentale, l'autre rationnelle, se complètent mutuellement. La philosophie les concilie en ramenant tous les principes et tous les buts à une seule cause première, à la fois efficiente et finale, qui est Dieu. Mais cette conciliation suprême ne se fait qu'en Dieu. La faiblesse de l'intelligence humaine est obligée de distinguer ces deux sortes de principes, sans cependant les opposer l'un à l'autre: et c'est cette distinction qu'expri-

ment les deux idées de suprasensible et de surnaturel. Le suprasensible comprend toutes les causes efficientes dont résultent les phénomènes sensibles. Le surnaturel désigne toutes les causes finales que la raison conçoit comme buts des créatures. Ainsi le suprasensible ne sort pas du domaine de la *nature*, qu'il explique d'après la loi fatale de la causalité : le surnaturel, au contraire, se meut dans un autre monde, celui de la *raison*, qui poursuit ses fins d'après la loi de la liberté.

La scission semble absolue : nature et nécessité, d'une part : raison et liberté, de l'autre. Cependant, regardons-y de plus près. La loi qui règne dans la nature ou plutôt qui constitue ce qu'on appelle la nature, c'est la loi de causalité, en vertu de laquelle un fait qui en précède un autre, a sur celui-ci une action, un effet inévitable. Sous l'empire de cette loi, un fait n'est jamais absolument libre : il est déterminé par les antécédents dont il dépend. Mais cette loi ne s'applique-t-elle qu'au domaine de la nature ? Celui de la raison n'y est-il pas aussi soumis ?

Une force longtemps exercée, un acte souvent répété se transforme en une *habitude* : or, le bon sens populaire l'a très-bien dit : l'habitude est une *seconde nature*. Cette *seconde nature* n'est pas, sans doute, une nécessité aussi aveugle, aussi inflexible que les lois du monde physique. Pour se la représenter par une image, il faut la comparer aux organismes vivants, qui sont bien un produit nécessaire de la nature, mais qui pourtant ne cessent jamais de changer, de s'accroître, de se mouvoir, de s'assimiler des éléments nouveaux. C'est ainsi qu'un être libre contracte des habitudes dont l'ensemble forme son *caractère* et qui finissent par s'imposer à lui ; mais ce caractère n'est jamais définitivement, rigoureusement terminé : il *devient* toujours. L'expérience ne reconnaît pas ces transformations soudaines, ces conversions instantanées qui déterminent d'un seul coup et pour toujours l'avenir d'un homme. Mais enfin, quelle que soit la part qui reste à la liberté, il est clair qu'elle est limitée, et que notre caractère une fois formé ne dépend plus de nous. Notre raison commence par poursuivre librement un but : elle l'atteint, et ce but atteint entre, comme un élément nouveau, dans la nature de l'individu. Désormais il ne pourra pas plus aisément s'affranchir de cette idée, de ce sentiment nouvellement acquis, que de ses instincts les plus primitifs. Ainsi, dans l'ordre même de la vie morale et libre, il y a d'invincibles causalités. Comme tous les autres, l'acte libre a ses suites nécessaires : la liberté elle-même, en s'exerçant, engendre une nature, c'est-à-dire

une fatalité, qui pèsera sur le développement futur de l'être libre.

Il n'est donc pas vrai de dire que la liberté de la raison et la nécessité de la nature s'excluent absolument. Il faut dire que sur ces deux ordres règne également la loi de la causalité nécessaire, mais que dans l'un d'eux seulement règne, en outre, la loi du progrès et de la liberté. Ce second ordre, l'ordre surnaturel, n'est pas le contraire du premier : il est l'ordre naturel et quelque chose de plus. Ce serait une égale erreur de les assimiler ou de les opposer l'un à l'autre. La nature, qui est le domaine du suprasensible, obéit à une seule loi, celle du développement nécessaire : elle représente le principe conservateur. La raison, qui constitue le monde surnaturel, ne connaît, au contraire, que la loi du développement libre : elle représente le principe du progrès. Ces deux principes, ces deux lois ont besoin de se faire contre-poids. Ce sont deux forces dont l'une crée, l'autre conserve. Le progrès ne développerait rien, si la nature ne lui fournissait rien à développer ; d'autre part, la nature a besoin d'une force d'impulsion, d'un instinct qui la fasse passer de l'état de puissance vague à celui de réalité déterminée. Ainsi dépendent l'une de l'autre, sans jamais s'identifier, la raison, principe surnaturel du développement des choses, et la nature, substance suprasensible, qui subit ce développement.

A la suite de cette étude philosophique du suprasensible et du surnaturel, l'auteur a cru devoir ajouter, pour être complet, quelques considérations sur le surnaturel considéré dans son rapport avec l'idée de Dieu, tel que le conçoivent les religions positives.

Parmi toutes les manières dont se révèle l'action de Dieu dans le monde, deux surtout ont un caractère exceptionnel et saisissant ; ce sont le *miracle* et la *révélation religieuse*. — L'auteur insiste longuement sur les raisons qui réduisent le miracle à un rôle secondaire et lui donnent une valeur tout à fait accessoire. Un miracle ne vaut pas par lui-même ; il n'a de prix que comme moyen ou comme preuve subsidiaire d'une révélation de Dieu. Tout miracle n'a d'autre but que de nous faire connaître une loi, un ordre, une pensée de Dieu : il ne sert qu'à attirer notre attention sur ce que Dieu veut nous révéler. Commençons donc par l'idée de révélation.

Quand on admettait que la raison divine est infinie et que la nôtre ne peut s'élever au-dessus du fini, il n'y avait qu'un moyen de les faire communiquer : il fallait pour cela un acte de la toute-puissance de Dieu rendant possible l'impossible. Dieu faisait alors connaître sa volonté par l'intermédiaire d'un homme, instrument passif, qui la transmettait sans aucune participation de sa raison ou

de sa volonté. Cette conception, qui est celle de l'antiquité religieuse, ne peut être la nôtre. Nous comprenons que la révélation étant destinée à l'homme, il ne suffit pas qu'elle lui soit envoyée; il faut qu'elle puisse être reçue, comprise, possédée par lui; il est donc indispensable qu'il puisse se l'approprier par sa raison. Il n'y a aucune révélation, si surnaturelle qu'elle soit, qui n'exige le concours de notre raison, au moins comme faculté réceptive. Il est inutile d'expliquer que, par *raison*, nous entendons ici tout l'ensemble de nos facultés spirituelles, entendement, sentiment, conscience.

A cette théorie on oppose l'objection suivante: « Quand on parle « de *révélation surnaturelle*, il faut bien que ce soit quelque chose « de plus que ce qui se passe tous les jours d'une manière nor- « male; une révélation n'est surnaturelle que si elle est *suprara- « tionnelle*. Cette nécessité pour la révélation de dépasser la raison, « s'appuie sur deux faits: d'abord, la raison est corrompue, dé- « gradée, partant incapable de percevoir le divin; d'autre part, elle « est, par sa nature même, finie, bornée, donc impuissante à com- « prendre l'infini. »

La corruption, la dégradation, fruit du péché, est un fait que nous ne songeons pas à nier. Nous applaudissons aux plus noirs tableaux qu'on en peut faire; mais nous y applaudissons parce que nous les croyons utiles pour toucher l'homme, pour le porter à se repentir, à se relever. Si l'on déclare qu'il en est radicalement incapable, alors à quoi bon ces tableaux? à quoi bon la révélation? Celle-ci ne peut lui être utile que si elle pénètre dans son âme; mais pour cela, il faut bien que son âme soit encore apte à recevoir cette parole divine, qu'il lui reste un instinct suffisant pour lui faire entendre et suivre l'ordre de Dieu; il faut, enfin, que sa nature primitive et bonne, telle que Dieu l'a faite, ne soit pas absolument détruite par le péché.

L'autre argument, celui qu'on tire de l'infirmité constitutive de la raison humaine, tombe de lui-même devant les faits. Si bornés que nous soyons, c'est un fait que nous avons l'idée du divin, de l'infini; de quelque manière qu'elle nous soit venue, nous la possédons, et, par conséquent, nous sommes capables de recevoir une révélation de Dieu. Quand donc nous parlerons de révélation *surnaturelle*, rappelons-nous que ce mot ne signifie pas que nous devions la recevoir autrement que par nos facultés naturelles, mais seulement qu'elle vient directement de Dieu: c'est ainsi que l'antiquité elle-même l'entendait.

L'objection étant résolue, il ne reste plus qu'à savoir comment les révélations surnaturelles de Dieu se distinguent de celles qui remplissent notre vie de tous les jours.

La seule différence qu'il soit possible de reconnaître entre ces deux genres de révélations, c'est une différence de degré: celles que nous appelons surnaturelles nous frappent davantage, parce qu'elles sont plus rares, parce qu'elles ont plus de clarté et de pureté. A proprement parler, la vie de l'homme et de l'humanité est une révélation continue de Dieu. Cependant, il y a des moments où Dieu nous semble plus près de nous: en réalité, c'est nous qui sommes plus près de lui, grâce à certaines circonstances qui font plus particulièrement sentir sa présence à notre âme.

Le mot *révélation* a donc deux sens, correspondant aux deux épithètes qu'il peut recevoir. La révélation *naturelle* ou *générale* se fait par la raison et nous communique le bon et le vrai, qui viennent de Dieu. Mais, dans un sens plus restreint, les révélations dites *surnaturelles* se composent d'un certain nombre de faits. choisis entre tous ceux qui remplissent l'histoire, parce qu'ils nous montrent, avec plus d'éclat que les autres, l'action divine et nous font dire: ici est le doigt de Dieu.

Ces deux sens peuvent se concilier, à la condition qu'on subordonne toujours le sens particulier, qui est celui de la religion, au sens plus général que développe la philosophie. La religion tend, de plus en plus, à entendre la révélation d'une manière qui se rapproche de la conception philosophique. Après avoir débuté par l'idée grossière qui faisait apparaître Dieu matériellement dans les théophanies, elle réduisit la révélation à une intuition spirituelle, l'extase; de nos jours, enfin, elle ne la conçoit plus que comme l'illumination interne de notre conscience et de notre raison, illumination dans laquelle toute âme croyante doit voir une grâce de Dieu, une dispensation providentielle. La vie humaine est si courte et notre intelligence si faible qu'on ne saurait refuser à la religion le droit de concentrer ainsi notre attention sur les parties les plus claires et les plus importantes de la révélation universelle. Mais il est permis aussi de lui rappeler que ces révélations spéciales ne sont en elles-mêmes ni différentes, ni exclusives de toutes les autres.

La seconde forme du surnaturel, le miracle, exige une moins longue étude; cependant, c'est le droit et le devoir de la critique de s'y attacher. L'auteur démontre cette double thèse, et contre ceux qui veulent qu'on croie aux miracles à cause des Livres saints

qui les rapportent, et contre ceux qui veulent qu'on ne croie pas à ces livres à cause des miracles qu'ils racontent.

Écartons d'abord du débat, d'après les raisons plus haut énoncées, tout miracle qui n'a pas pour but de nous communiquer une révélation de Dieu. Les miracles qui nous restent à examiner, ceux qui sont en rapport avec les vraies révélations de Dieu, — les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament,—peuvent être soumis à une double critique: l'une, particulière et historique, l'autre. philosophique et générale. D'abord, tel ou tel des miracles attestés par l'histoire sainte, est-il impossible? Ensuite, le miracle, en général, implique-t-il une impossibilité?

L'auteur estime que la première question est presque toujours insoluble. Avant de se prononcer pour l'impossibilité de tel ou tel fait, il faudrait être sûr qu'il ne peut s'expliquer par l'action d'une loi naturelle, mais jusque-là inconnue ou apparaissant rarement; il faudrait ensuite connaître les lois du monde surnaturel, de l'ordre moral et la manière dont elles s'accordent avec celles de la nature: il faudrait, enfin, savoir jusqu'où peut aller la puissance de l'homme inspiré de Dieu sur le monde matériel, et jusqu'où peut aller sur cet homme lui-même l'action de la puissance divine, quels sont les dons que Dieu peut lui accorder, s'il peut, par exemple, lui révéler l'avenir, etc.; autant de questions dont nous ne savons presque rien.

A défaut de la critique de détail, examinons l'idée même de miracle. Qu'est-ce qu'un miracle? C'est un fait extraordinaire que nous considérons comme nous révélant la volonté divine. Ces deux caractères sont indispensables pour qu'il y ait miracle. Il faut d'abord que ce soit un événement exceptionnel, qui sorte du cours ordinaire des choses, qui, par là même, nous saisisse et nous étonne: l'étymologie du mot le fait entendre. Nous ne voulons pas dire que le miracle doive être contre nature, ni qu'il suppose une violation réelle des lois de l'univers, mais seulement qu'il doit être pour nous inexplicable. C'est là le premier élément de la notion de miracle; mais il ne suffit pas. Pour qu'il y ait étonnement, il faut une raison qui s'étonne, qui cherche une cause et qui la trouve dans ce fait que le miracle est porteur d'une révélation, d'un ordre de Dieu. Ainsi, ce n'est pas assez que l'événement soit miraculeux: il faut qu'il signifie quelque chose, qu'il soit pour la raison comme un langage de Dieu s'adressant à elle.

Mais si tel est le miracle, l'univers en est rempli. Partout nous rencontrons des faits inexplicables, qui nous manifestent la volonté

de Dieu. Tout progrès est un miracle : la raison, la conscience, la liberté ne résultent pas nécessairement de l'instinct, qui lui-même n'est pas le produit fatal des forces inférieures. Si notre vue n'était pas si courte et notre admiration émoussée par l'habitude, nous verrions des miracles à tous les degrés et dans toutes les formes de la nature ; nous contemplerions comme des manifestations surnaturelles de Dieu non tel ou tel événement rare, mais le cours total des choses. Cette manière de considérer le miracle est celle dont nous nous rapprochons tous les jours. L'antiquité s'attachait plus aux détails extraordinaires ; nous cherchons surtout l'harmonie du plan divin. Ces deux points de vue correspondent à deux besoins successifs dans la vie de l'humanité. Il faut d'abord que la conscience du divin s'éveille dans l'homme : c'est l'époque où règne le goût du merveilleux, où l'on recherche les marques saisissantes de l'intervention divine. Il faut, ensuite, que la conscience du divin se développe et se perfectionne ; et c'est alors qu'on cherche le miracle dans l'admirable coordination de l'univers.

Disons de cette double conception du miracle, comme des deux conceptions de la révélation et du surnaturel en général. L'une est plus appropriée aux besoins de la vie pratique, à la faiblesse de l'homme ; l'autre est plus conforme à la vérité théorique. La religion, tendant à la réforme pratique de l'homme, s'attache à la notion restreinte du surnaturel ; mais c'est à la philosophie qu'elle est obligée d'en demander à la fois l'extension et la justification rationnelle.

Ferdinand Buisson.

(A suivre.)

ECCE HOMO

COUP D'ŒIL SUR LA VIE ET L'ŒUVRE DE JÉSUS-CHRIST.

On s'accorde assez généralement, en Angleterre, à attribuer le livre que nous allons analyser au professeur Seeley. Cependant, comme l'auteur a jusqu'à présent gardé l'anonyme, nous ne croyons pas devoir afficher son nom à toutes les pages. Du reste, quand on a lu l'*Ecce Homo*, on comprend le désir de l'auteur de s'effacer, et de substituer à la guerre des noms l'examen des choses. Son livre s'efforce d'être un tableau, point une œuvre de polémique : peu importait qu'il fût signé d'un nom. C'est aux lecteurs à juger de la ressemblance du portrait avec l'original. Car c'est en présence de l'original que nous sommes transportés, de l'original contemplé dans sa primitive fraîcheur, au lieu d'être entrevu au travers des traditions de vingt siècles. Il fallait de l'audace pour enjamber ainsi un passé tout entier ; on risquait de mécontenter les uns, de froisser les autres. L'auteur a osé se dépouiller lui-même de ses croyances. Il a voulu se replacer devant la personne même du Christ. Il a essayé de *laisser* parler et agir Jésus de Nazareth; il a évité à dessein de le *faire* parler et agir. Ses lecteurs sont invités, dans la préface du livre, à se reporter, par un effort d'imagination, au temps où Christ n'était, selon la description de saint Luc, qu'un jeune homme donnant les plus belles espérances, bien vu de ceux qui le connaissaient et jouissant de la faveur divine; — puis, à refaire sa biographie, trait à trait, et à accepter comme conclusions, non pas celles que les docteurs et même les apôtres ont marquées du sceau de leur autorité, mais celles que les faits seuls, pesés à la balance de la critique, appuient de leur garantie. L'auteur ajoute qu'il n'offre au public qu'un fragment de son travail. Aucune question théologique n'y est discutée. Christ, créateur de la théologie et de la religion moderne, sera l'objet d'un autre volume que, du reste, l'auteur ne se flatte pas de publier de quelque temps.

[1] Ecce homo. *A Survey of the Life and Work of Jesus Christ*. Eight edition. London, Macmillan and Cº, 1867. Un vol. in-8º de xxiv et 310 pages.

Tels sont les auspices sous lesquels parut l'*Ecce Homo*. Le mérite incontestable de l'ouvrage lui gagna bientôt une multitude de lecteurs. Mais, fortune étrange! les opinions se divisèrent sur la tendance du livre et les intentions de l'auteur, les uns se répandant en témoignages de reconnaissance et d'admiration, les autres criant à l'impiété, au rationalisme, et cela dans l'enceinte du même camp théologique. Sous le même drapeau, l'on voyait éclater les plus graves dissentiments. Ce fractionnement des partis s'explique pourtant : les questions les plus épineuses étaient passées sous silence ou réservées pour un autre volume, et l'auteur s'attachait à étudier de préférence l'œuvre *morale*, les préceptes *moraux* de Jésus-Christ. Vous borniez-vous à l'accompagner sur le terrain qu'il parcourait? vous deviez éprouver de nombreuses et pures jouissances. Mais cherchiez-vous à deviner la pensée qu'il ne formulait pas, vouliez-vous lui faire quitter son attitude de prudente expectative, de docilité désintéressée vis-à-vis des faits? vous deviez éprouver un certain malaise et jeter furtivement sur votre guide un regard de défiance. Ces sentiers nouveaux, si pleins de charme, qu'il vous faisait suivre, où donc vous mèneraient-ils? Le silence imperturbable de votre guide n'était pas fait pour vous rassurer.

L'auteur, harcelé de critiques, a rompu le silence dans une préface plus étendue de sa cinquième édition. Là, il a jeté le masque, diront les uns, jeté le gant au christianisme ecclésiastique, diront les autres. Son livre, répète-t-il, n'est point destiné à faire autorité, mais à provoquer les recherches, à suggérer des idées ; il ne vise point à clore la discussion, mais à l'ouvrir ; il ne demande qu'à être pris en considération et réfuté sur les points où il pèche. Son plan a été d'interroger les témoins de la vie de Jésus-Christ, et de partir des faits sur lesquels leurs témoignages sont d'accord. Cette méthode l'a conduit à donner la préférence à l'Évangile de saint Marc : il cite donc vingt et une propositions extraites de ses pages, et dont chacune se retrouve presque littéralement dans les deux autres synoptiques. Le quatrième Évangile est mis hors de cause, son auteur se renfermant dans des généralités, et ne mentionnant pas expressément le devoir de pardonner les injures ou de soulager les besoins physiques des hommes. Ces vingt et une propositions portent sur les actes habituels, les propos ordinaires de Christ ; de plus, elles ont trait à des actes et propos publics, frappants, qu'il eût été difficile de falsifier du vivant et au su de ceux qui en avaient été les principaux témoins. On ne peut mettre en doute

que Christ n'ait réclamé la qualité de Messie; l'auteur accorde aussi que l'on prêtait à Christ, déjà de son vivant, le pouvoir d'opérer des miracles. Ces deux faits ressortent des propositions énumérées; ajoutés à celles-ci, ils forment le canevas de l'*Ecce Homo*, l'auteur s'étant interdit d'y rien ajouter de fondamental, et n'ayant cherché dans les Évangiles que des exemples propres à les faire comprendre. En conséquence, il a dû passer sous silence les maximes isolées et sans lien immédiat avec les parties essentielles du système.

Affermi sur ces bases, l'auteur s'est proposé de montrer en Christ le moraliste parlant avec autorité et propageant sa doctrine au moyen d'une société. Car la caractéristique du christianisme consiste, suivant lui, dans cette union de la morale et de la politique. Ce qui distingue le christianisme du stoïcisme, par exemple, c'est que le premier organise une société et établit une autorité; sans cette double sauvegarde, la morale reste à l'état de spéculation oiseuse. Toute organisation, dont l'objet suppose l'exercice de quelque vertu morale, crée en quelque mesure la vertu dont elle a besoin. Ce que les états sont aux vertus morales de la justice et de l'honnêteté, ce que les armées sont aux vertus du courage et de l'obéissance, l'Église chrétienne est destinée à l'être à toutes les vertus également, mais particulièrement à celles qu'aucune autre organisation ne cultive, à la philanthropie, à la miséricorde, au pardon, etc. On ne doit pas confondre le domaine du christianisme avec le domaine de la morale : autre chose est de proclamer des principes de morale, autre chose de mettre les hommes en état de les pratiquer. La différence est capitale aux yeux de l'auteur. Christ, affirme-t-il, a fait deux choses. Il a d'abord considérablement agrandi l'idéal de vertu généralement reçu. Ainsi, non content d'admettre la bienfaisance au rang des vertus, Christ a ramené toutes les vertus à la bienfaisance, et dans le discours qu'il prononce au jour du jugement, il ne dit pas un mot de l'honnêteté, de la pureté, de la fidélité, et considère la bienfaisance comme la seule épreuve des cœurs; on ne trouvait rien de pareil dans le code moral des anciens. Christ a ensuite mis en mouvement un mécanisme propre, s'il fonctionnait convenablement, à élever plus haut encore l'idéal de la vertu : savoir l'Église chrétienne. Mais ici l'on se récriera sans doute : on demandera si, tel étant l'objet de l'Église chrétienne, celle-ci n'a pas échoué dans sa mission? A quoi l'auteur répondra que l'Église chrétienne n'a point complétement échoué, mais qu'elle a certainement gravement manqué à sa vocation.

Elle a rendu les hommes jusqu'à un certain point philanthropes. elle les a détournés pour la plupart de vengeances excessives, elle a considérablement élevé le niveau moral de la femme. Au moyen âge, elle a réussi à fondre ensemble des races étrangères. D'autre part, il faut avouer que, depuis la Réformation, elle a plutôt agi dans le sens de la division que dans celui du rapprochement, et, de plus, que, dans tout le cours de son histoire, elle ne s'est montrée que la trop fidèle ennemie de la liberté. A mainte et mainte reprise, elle a prêté main-forte au despotisme; plus d'une fois, elle a couvert de son manteau de mauvais gouvernements, et retardé la marche du progrès; souvent elle a étouffé la vérité, et s'est liguée avec l'erreur et le mensonge: et, de nos jours, il lui manque précisément la qualité que son fondateur appréciait le plus, l'originalité, puisqu'elle tombe dans le vice de l'insipidité, qu'il avait si sérieusement dénoncé. Nous voyons, en revanche, autour de nous, des gens qui n'ont pas reçu d'éducation chrétienne et d'autres qui ont rompu avec le christianisme, donner l'exemple de cette tendresse, de ce dévouement, de cette ardeur et de cette élévation de sentiments, dont Christ avait été le type vivant; c'est chez eux que nous retrouvons cette jeunesse, cette fraîcheur d'impressions qui font généralement défaut aux Chrétiens.

On peut accorder tous ces points, sans concéder un moment que le monde puisse se passer de Christ et de son Église. Si l'on rencontre souvent une morale élevée et complète en dehors de l'Église, il est rare qu'elle fleurisse en dehors de son influence. On peut encore appeler l'Église, l'Université morale du monde, la seule grande Ecole de vertu existante. Nous respirons un air imprégné de christianisme; notre conception même de la vertu est chrétienne; nous avons contracté nos habitudes de sentiment et de langage sous la discipline de l'Église chrétienne. Ce n'est pas que l'Église soit la seule institution qui ait pour fin de cultiver la vertu; mais c'est la seule qui se pose carrément et délibérément comme telle, et qui offre le type de vertu le plus accompli. Du reste, les abus et les corruptions de l'Église ne prouvent rien contre son utilité, à moins qu'on ne montre qu'ils en sont inséparables. La source de tout le mal est dans l'illusion que l'Église existe en vue d'un autre but que l'avancement de la vertu, et qu'elle puisse prospérer indépendamment des efforts tentés pour réaliser sa fin. L'Église a failli, mais elle n'a pas plus failli que la société civile elle-même.

L'auteur, en terminant, se lave du reproche d'avoir publié un

livre incomplet, en rappelant qu'il n'a annoncé qu'un fragment. On l'a accusé d'avoir déguisé ses opinions théologiques : cela est vrai en ce sens qu'il ne les a pas publiées, et bien d'autres que lui. à ce compte, partageraient sa culpabilité. Quant à lui, il se félicite d'avoir attiré l'attention du public sur un élément particulier du christianisme, celui sur lequel presque tous les hommes peuvent s'accorder, celui même dont le plus grand nombre des docteurs chrétiens font bon marché, précisément parce qu'ils le supposent généralement admis.

Notre auteur divise son ouvrage en deux parties : dans la première, il nous fait connaître le personnage désigné par le titre de son livre, et nous initie à son plan de régénération de l'humanité par l'établissement d'une société dont il sera le chef; dans la seconde, il analyse la législation à laquelle est soumise la république chrétienne de par la volonté de son Chef.

PREMIÈRE PARTIE.

JEAN-BAPTISTE.

Christ a eu un Précurseur au sein de la société juive. Jean-Baptiste a eu le privilége d'accomplir deux choses : inaugurer un régime nouveau, et se désigner un successeur plus grand que lui-même. Ses impressions sur le caractère de Christ se résumaient toutes dans le titre qu'il lui donnait d'Agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde. Un Agneau était l'emblème de cet état d'âme, objet de tous les soupirs, dont l'absence frappe de stérilité la plupart des vies, — de ce Ciel qui est partout pour ceux qui le possèdent et cependant presque nulle part, tant nous sommes incapables d'y entrer. Jean-Baptiste n'était point un Agneau dans ce sens du terme, mais un rude athlète, un homme qui ne pouvait acheter la paix de l'âme qu'au prix de luttes prolongées. Son inquiétude d'esprit l'avait poussé au désert ; là il avait été aux prises avec des pensées qu'il ne pouvait maîtriser, et c'était de là qu'il avait jeté le cri d'alarme à sa nation. Jean était plutôt du nombre des chiens de garde du Berger que du nombre de ses agneaux. Aussi s'inclinait-il devant la supériorité de Celui dont la paix n'avait jamais été troublée, et rendait-il hommage à la majesté de la Félicité spirituelle. Celui qui devait réconcilier Dieu et l'homme, devait d'abord être en paix avec lui-même. La porte du ciel, si l'on peut ainsi s'exprimer, ne peut s'ouvrir que du dedans. Christ devait,

d'après le Baptiste, vanner la nation, faire le triage des bons et des mauvais. Il devait ensuite baptiser de St-Esprit et de feu. Au baptême de Jean, froid et négatif, il fallait faire succéder un baptême d'enthousiasme, doué de la double vertu de réchauffer et de purifier ; car il appartient à toute chaleur *morale* de purifier le cœur. Aucun cœur n'est pur qui n'est pas passionné ; aucune vertu n'est sûre d'elle-même qui n'est pas enflammée d'enthousiasme. Or, Christ se proposait précisément d'introduire dans le monde cette vertu enthousiaste, et l'*Ecce Homo* ne sera qu'un commentaire sur ce texte.

LA TENTATION.

Arrêtons-nous encore un moment sur le seuil du ministère de Christ. Nos biographies nous racontent des tentations dont il triompha au désert, mêlées de circonstances miraculeuses. Des miracles, en eux-mêmes, sont chose extrêmement improbable et ne peuvent être admis que sur un témoignage collectif d'une grande force. Certains miracles des Évangiles, tels que la résurrection de Christ. l'apparition de Christ à saint Paul, les dons de guérison possédés par Christ reposent sur un ensemble de témoignages très-satisfaisant, et prêtent à leur tour à des miracles moins sévèrement contrôlés l'appui de leur autorité. Toutefois, rien n'est plus naturel que la présence dans nos biographies, au milieu de faits authentiques, de circonstances exagérées, ou même inventées. Aucun témoin oculaire ne nous rapporte les incidents de la tentation. Nous ne devons pas oublier que le récit de la tentation, si nous pouvons y ajouter foi, nous vient de Christ lui-même, et contient, selon toute probabilité, avec les faits, les commentaires du Maître sur les faits. Nous devons peut-être entendre que Christ fut tenté de faire quelque chose qui, après mûre réflexion, dut lui paraître revenir à un acte d'obéissance au Malin Esprit.

On conçoit parfaitement, malgré le silence gardé sur ce point par nos biographies, que tel put être l'effet produit sur lui par le sentiment naissant de ses pouvoirs miraculeux. Christ était un Agneau, l'Agneau de Dieu, dénué d'ambition, animé d'une confiance en Dieu d'une rare simplicité. Maintenant le voici placé dans une position absolument nouvelle, en dehors de tout exemple, de tout précédent, revêtu de pouvoirs non-seulement extraordinaires, mais surnaturels et illimités, et livré entièrement à son instinct inné de vertu pour s'orienter dans ses décisions morales. Ces dons étranges le confondent plus qu'ils ne l'exaltent : il refuse d'employer à son

profit personnel le dépôt sacré qu'il a reçu dans l'intérêt des autres. Tenté peut-être de recourir à la force pour établir son règne de Messie, il se détermine de propos délibéré à suivre une autre ligne de conduite, à fonder son empire sur la libre adhésion et non sur les terreurs de l'humanité, à se livrer à l'humanité tel qu'il est, sans défense, avec ses prétentions royales, avec sa pureté et sa supériorité redoutables, et, quelques cruelles persécutions que l'envie puisse lui susciter, à n'employer ses pouvoirs surnaturels qu'à faire du bien aux hommes.

LE ROYAUME DE DIEU.

Christ, avons-nous dit, avait un plan : ce plan, c'était de restaurer la théocratie telle qu'elle avait existé du temps de David, de placer à sa tête un monarque visible, et d'être lui-même ce monarque. Christ fit revivre la théocratie et la monarchie, sous une forme non-seulement différente du système de David, mais absolument neuve et originale. Il entendait l'œuvre du Messie d'une manière, et les Juifs d'une autre. Ceux-ci portèrent plainte contre lui devant les autorités romaines, l'accusant d'être un personnage dangereux; mais leur véritable grief était précisément qu'il *n'était pas* dangereux. Pilate le fit mettre à mort sous couleur que son royaume était de ce monde, et les Juifs sollicitèrent son exécution, parce que son royaume n'était pas de ce monde. En d'autres termes, ils ne pouvaient pas lui pardonner de prétendre à la royauté et de répudier en même temps l'usage de la force. Ce n'était pas le roi qui les choquait en lui, ce n'était pas non plus le philosophe, mais c'était le roi en habit de philosophe.

LA ROYAUTÉ DE CHRIST.

Christ, en s'intitulant *roi*, et en même temps roi du Royaume de Dieu, en d'autres termes, roi chargé de représenter la Majesté de l'invisible Roi de la théocratie, réclamait d'abord la dignité de *fondateur*, puis celle de *législateur*, et enfin, dans un sens plus élevé, celle de *juge* de la nouvelle société.

Jusqu'à lui, aucun roi de la maison de David n'avait rempli les deux fonctions les plus élevées de la dignité royale : savoir la vocation de la nation et la promulgation de ses lois. Christ concentra sa pensée sur les œuvres capitales et fondamentales de la royauté idéale. A l'égal de tous ses contemporains, il respecta la législation de Moïse, mais il se proposait ouvertement de la remplacer par une législation émanée de sa propre autorité. Son rôle

fut plutôt celui d'un nouveau Moïse que d'un nouveau David. Bien plus : non-seulement il prit sur lui d'annoncer que l'œuvre accomplie au Sinaï était à refaire, mais il se déclara chargé de renouveler l'œuvre primitive accomplie par le Roi Invisible en Chaldée, lors de l'appel de la nation à l'existence. Christ donc refusa, à la vérité, de commander des armées ou de présider des cours judiciaires, mais il s'engagea à accomplir ces œuvres plus grandes attribuées à Jehovah par les cantiques nationaux, et entreprit d'être le père d'un royaume éternel et le législateur d'une société aussi vaste que le monde. Christ fut plus encore qu'un nouveau Moïse et qu'un nouvel Abraham. On en était venu chez les Juifs, depuis Moïse, à soupçonner l'homme d'être immortel, et cette découverte avait imprimé un prodigieux élan à la morale. Christ répudia les fonctions de juge dans les causes civiles, pour s'attribuer le droit de jugement dans les affaires divines. Aux uns il garantissait le pardon de leurs péchés, aux autres il faisait entendre de sévères sentences. Bref, il se considérait comme le maître du ciel et de l'enfer.

LES TITRES DE CRÉANCE DE CHRIST.

Trois choses nous étonnent dans le plan de Christ : d'abord sa frappante originalité, puis la calme assurance avec laquelle il l'exécute, enfin le prodigieux succès dont il a été couronné. Ses miracles nous donnent la clef du succès étonnant de son étonnant dessein. Nous ne discutons pas pour le moment la réalité de ces miracles ; nous constatons simplement le fait que Christ *se donna* pour faire des miracles. Nous affirmons même que ses disciples le regardèrent comme opérant des miracles, et lui accordèrent en conséquence l'autorité et la dignité dont il se réclamait. Sans doute, les récits de ces miracles peuvent être empreints de quelque exagération ; il est possible que, dans certains cas spéciaux, des histoires aient trouvé cours qui ne reposaient sur aucune base solide ; mais, à tout prendre, les miracles jouent un rôle si important dans le plan de Christ, que toute théorie qui voudrait les mettre entièrement sur le compte de l'imagination de ses disciples ou des temps postérieurs, détruirait complétement la crédibilité de nos documents et ferait de Christ un personnage aussi fabuleux qu'Hercule. Or, le présent traité vise à montrer que le Christ des Évangiles n'est pas un mythe, en faisant ressortir l'harmonie intime qui règne entre tous les grands traits de la figure dessinée dans nos biographies, en même temps que le cachet d'originalité

qui les distingue et ne permet pas de voir dans cette figure le produit de ce qu'on appelle la *conscience du siècle*. La réalité des miracles de Christ dépend de l'opinion que nous nous faisons de sa véracité. Provisoirement, nous pouvons les supposer réels.

Ce ne furent point les miracles de Christ qui lui conquirent l'assentiment des hommes, car les démonstrations de puissance effraient, repoussent autant qu'elles attirent, et neutralisent le prestige de la sagesse et de la bonté. Christ ne recourut pas davantage à la persuasion et s'abstint de faire valoir les mérites de son système et de sa législation. Le plan qu'il adopta eut l'avantage, non-seulement de commander l'obéissance, mais encore d'exciter l'enthousiasme et le dévouement. Il fit contracter aux hommes une *dette* immense envers lui, il en fit ses *obligés*. Il les convainquit qu'il était un personnage d'une grandeur transcendante, un personnage qui n'avait besoin d'aucun de leurs dons, à qui l'on ne pourrait conférer aucun avantage en le comblant de richesses et de gloire, et qui, du sein de sa grandeur, condescendait, par pure bonté, à leur faire du bien. Il leur montra qu'à cause d'eux il se soumettait à une vie de labeur et de privations, et s'exposait à l'implacable malice des puissants du jour. Ils le virent souffrir de la faim, quoiqu'ils le crussent maître de changer des pierres en pain ; ils le virent repousser les prétentions royales, quoiqu'ils crussent qu'il ne dépendait que de lui de s'emparer, à un moment donné, de tous les royaumes du monde et de leur gloire ; ils le virent courir des risques de mort, ils le virent enfin expirer après une cruelle agonie, bien qu'ils crussent que, s'il l'eût voulu, aucun mal ne l'eût atteint, et que les anges mêmes se seraient empressés de le recueillir dans leurs bras, dès qu'il se serait précipité du haut du temple. Au spectacle de ses souffrances et devant la preuve donnée par ses miracles du caractère volontaire de son martyre, les cœurs furent touchés ; on passait de la compassion pour tant de faiblesse à l'admiration d'une puissance aussi illimitée ; on était sous l'empire d'une reconnaissance, d'une sympathie, d'un étonnement que rien au monde n'eût pu exciter au même degré, et quand, de ses actes on passait à ses discours, et que l'on retrouvait ce même renoncement qui avait guidé sa vie, recommandé comme le principe directeur de toute vie, la reconnaissance engendrait une joyeuse obéissance ; au renoncement on répondait par le renoncement, et, dans le secret des cœurs, la loi et le législateur devenaient l'objet d'une même et profonde vénération.

CHRIST ET SON VAN.

Nous avons contemplé l'Église chrétienne dans l'idée que s'en formait son fondateur, et avant qu'elle se réalisât. Considérons maintenant l'exécution du plan conçu par Christ, plan qui consistait à rétablir sous une forme mieux adaptée à des temps nouveaux la société divine dont l'Ancien Testament renferme l'histoire. Les traits distinctifs de l'ancienne théocratie étaient, disons-nous. 1° la vocation divine et l'élection d'Abraham; 2° la législation divine donnée à la nation par l'entremise de Moïse; 3° la responsabilité personnelle de chaque membre de la théocratie envers son Roi Invisible. Nous découvrirons que les points de divergence entre l'ancienne et la nouvelle théocratie sont les suivants. L'ancienne théocratie s'était fondée en dehors de toute organisation politique préexistante, ce qui lui avait permis de se créer une organisation politique à elle. Les lois de cette théocratie avaient pour sanction des peines temporelles, les seules qui pussent entrer en vigueur à une époque où l'immortalité de l'âme n'était pas encore reconnue. Au contraire, la nouvelle théocratie se fondait au sein d'une communauté politique fort civilisée et fort jalouse ; aussi ne possédait-elle aucun système de rétribution temporelle ; mais, en revanche, ses ressortissants croyaient vivre sous le regard d'un juge dont le tribunal est au ciel et dans les mains de qui l'on tombe après la mort. De plus, sous l'ancienne théocratie, une seule famille avait été mise à part, tirée de la masse de l'humanité. Mais la nouvelle théocratie recrutait dans l'humanité entière, au moyen d'une sommation suffisamment générale et toutefois d'un effet limité, tous ceux qu'animait l'amour naturel du bien, tous ceux qui se sentaient assez d'enthousiasme pour adhérer à une grande cause, et assez de dévouement pour lui faire quelque sacrifice. Ce dernier point demande quelques explications. Aucune tâche n'est plus ardue pour les moralistes que de déterminer si un homme est bon ou non. S'il est vrai que l'homme de bien fait de bonnes actions, il n'est pas nécessairement vrai que celui qui fait de bonnes actions soit un homme de bien. Un prudent égoïsme vous conseille de suivre les sentiers de la vertu aussi catégoriquement que la vertu elle-même, et, d'autre part, une mauvaise éducation. de mauvais exemples ou l'empire de la nécessité sont des causes de mauvaises actions non moins fécondes que des penchants vicieux. Christ se montra durant toute sa vie profondément pénétré de ce fait. Ce qu'il demanda donc aux hommes dans son appel, ce

fut quelque suprême résolution, quelque sacrifice important. La discipline de Christ mettait la nature humaine à une plus rude épreuve qu'il ne semblait, car elle exigeait une certaine initiative morale et une énergie de régénération personnelle que les hommes trouvent à la longue plus onéreuses que les austérités et les privations physiques les plus sévères. Mais de quel nom s'appelle la qualité qui fait traverser victorieusement l'épreuve à un homme? Les premiers chrétiens avaient un mot pour la désigner : celui de *foi*. Christ substitua au critère d'une conduite réglée admis par la société, le critère de la foi. A strictement parler, celle-ci n'est pas une vertu chrétienne; elle est la vertu requise de quiconque veut devenir chrétien. Tout homme qui manifeste un attachement instinctif pour le bien, lorsque celui-ci lui est vivement dépeint, qui, sans hésiter, se range de son parti, et qui en fait son affaire, a la foi. Peut-être a-t-il des habitudes vicieuses, mais la noblesse, la loyauté de son attachement le placeront au-dessus de plus d'un de ceux qui pratiquent la vertu. Peut-être est-il rude de pensée et de caractère, mais il inclinera sans en avoir conscience du côté de ce qui est droit. Tandis que les autres vertus ne fleurissent guère que chez de belles organisations naturelles et dans des circonstances d'éducation favorables, les hommes les plus incultes et les moins doués peuvent donner des signes de foi. Tandis que les autres vertus supposent un certain degré de civilisation et de connaissance, la foi peut projeter un reflet de noblesse sur des figures à demi brutales. Le sauvage impuissant peut admirer, adorer, obéir avec enthousiasme. Celui qui ne distingue pas le bien peut savoir qu'un autre le distingue ; celui qui n'a point de loi peut avoir un maître; celui qui est incapable de justice peut être capable de fidélité; celui qui comprend peu peut se faire pardonner ses péchés parce qu'il aime beaucoup.

CONDITIONS D'ENTRÉE DANS LE ROYAUME DE CHRIST.

Nous nous demandons maintenant: Qu'est-ce que l'obéissance à l'appel de Christ impliquait? Nous pouvons d'abord affirmer, en pleine confiance, que les premiers disciples de Christ n'étaient point tenus de recevoir certains articles de foi, et même que tels et tels articles ne s'étaient jamais présentés à leur esprit. Ce ne fut que depuis que l'Église eut reçu les lois de son fondateur, lois contenant non-seulement des règles pour la pratique de la vie, mais encore des enseignements relatifs à la nature de Dieu et aux relations de l'homme avec Dieu, que l'on commença à entendre par

christianisme, non pas la simple fidélité à la personne de Christ, mais l'obéissance aux règles de vie posées par lui, et la franche acceptation de ses doctrines théologiques.

Autre chose est d'être un Chrétien imparfait ; autre chose d'être absolument indigne du titre de chrétien. Aussi est-il universellement reçu entre chrétiens que nul ne doit être frappé d'exclusion pour des infractions aux lois de Christ, qui n'offrent pas la gravité du scandale. On ne prononce point de sentence d'excommunication contre des hommes manifestement adonnés à quelque vice antichrétien, comme l'égoïsme ou l'esprit de parti. Nous les tolérons, parce que nous reconnaissons combien il est difficile de triompher d'un vice enraciné, et nous tenons charitablement compte de ses efforts à l'homme qui n'a pas visiblement extirpé ses vices. Nous avons raison. Seulement, nous devrions étendre aux croyances imparfaites la tolérance que nous accordons à la conduite imparfaite. Car il est tout aussi difficile de bien penser que de bien agir ou même de bien sentir. Et quand tout le monde accorde qu'une erreur est moins criminelle qu'une mauvaise passion, il est monstrueux que celle-là soit la plus sévèrement punie ; il est monstrueux que Christ, qui se disait l'ami des péagers et des gens de mauvaise vie, soit représenté comme l'impitoyable ennemi des malheureux qui cherchent la vérité. Cette différence d'appréciation provient de ce que tous les hommes savent, par leur propre expérience, les difficultés qui s'opposent à la pratique de la vertu, et que peu d'hommes se rendent compte des difficultés qui arrêtent l'ami de la vérité. Le moyen de s'en étonner, quand la plupart des gens réduisent la recherche de la vérité à la répétition des maximes reçues autour d'eux ! Mais, du moment qu'on reconnaît que ce n'est pas une petite affaire d'arriver à croire pleinement et fermement la théologie de Christ, il s'ensuit aussitôt que l'on peut être un Chrétien sans cela. Christ témoigna, en effet, toujours des égards aux incrédules et aux esprits hésitants, lorsqu'il les estimait honnêtes.

Nous reprendrons donc notre question : Qu'est-ce que l'obéissance à l'appel de Christ impliquait ? Et nous répondrons que ceux qui se groupaient autour de lui contractaient d'abord l'engagement de lui être personnellement fidèles. Sur la base commune de cet engagement, Christ les réunit en société, puis il promulgua une législation complète, intimement liée à certaines déclarations faites, de sa propre autorité, sur la nature de Dieu, sur les rapports de l'homme avec Dieu et sur le monde invisible. Le nouveau

Moïse est infiniment plus tolérant que l'ancien, car il n'est pas d'actes particuliers que le chrétien ne puisse se faire pardonner. Quelles que soient ses désobéissances, quelle que soit son incrédulité ou son ignorance en matière de doctrine, il ne perd pas son titre de chrétien; car on considère dans l'Église chrétienne que l'homme le plus souillé de crimes, et même le plus infortuné dans ses tentatives de révolte contre des habitudes vicieuses, comme aussi l'homme dont les notions spéculatives sont les plus erronées ou les plus désolantes, peuvent encore posséder ce germe de bien que Christ appelait la foi. Mais, d'autre part, le nouveau Moïse est infiniment plus exigeant que l'ancien, car un chrétien aurait beau observer scrupuleusement toute la loi, il n'en serait pas moins frappé d'exclusion si sa conduite ne procédait pas d'un sincère sentiment du bien. Aussi la maxime s'accrédita-t-elle, dans le sein de l'Église chrétienne, que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la loi.

LE BAPTÊME.

Il était nécessaire de convenir de quelque signe auquel on pût reconnaître le disciple de Christ, et dont l'usage fournit une garantie de sa loyauté envers son maître. Christ institua le baptême et le rendit obligatoire pour tous ses disciples.

RÉFLEXIONS SUR LA NATURE DE LA SOCIÉTÉ FONDÉE PAR CHRIST.

Après avoir constaté ce que Christ se proposait de faire et a fait, comparons son plan à d'autres plans du même genre. L'objet de la société divine est que la volonté de Dieu se fasse sur la terre comme au ciel, qu'il s'accomplisse un progrès moral. Or, depuis le temps de Socrate, la philosophie a poursuivi la solution de ce même problème. Au premier abord, Socrate et Christ nous apparaissent sous un jour semblable, tous deux entourés d'un cercle de disciples ravis dont ils façonnent l'esprit et le caractère par leurs discours, tous deux discutant des questions de morale, le Grec s'adressant aux Grecs par des raisonnements serrés, et le Juif parlant avec autorité et sérieux. A première vue, il y a entre eux un rapport frappant, et la différence paraît légère. Mais si nous procédons à une comparaison plus sévère, nous trouverons, au contraire, que le rapport est accidentel, tandis que la différence est radicale. Christ fonda une société à laquelle il jugea bon de donner pendant quelque temps des instructions; Socrate et les autres philosophes instruisaient des disciples qui jugèrent bon de

se former en société pour recevoir cette instruction. Aussi, tandis que ces derniers se donnaient un nom dérivé de la sagesse qu'ils possédaient et communiquaient, et s'appelaient philosophes, Christ tira son titre de la communauté qu'il avait fondée et qu'il gouvernait, et s'intitula roi. La différence de méthode qui les sépare se montre aussi radicale et fondamentale. Socrate ne voit que le raisonnement et fait peu de cas de l'autorité personnelle ; Christ place l'autorité personnelle partout, et recourt à peine à l'argumentation. Socrate ne se lasse pas de se rabaisser lui-même et de dissimuler sa supériorité à ceux avec qui il converse ; Christ s'exalte perpétuellement lui-même. Socrate conteste énergiquement ce que tous admettent et récuse l'hommage rendu par l'oracle à la supériorité de sa sagesse ; Christ affiche constamment des prétentions à la suzeraineté sur tous les hommes et à la royauté universelle, que plusieurs sont disposés à lui contester. Ils ne diffèrent pas moins dans les conditions qu'ils font à leurs disciples. Socrate ne se faisait aucun souci de l'opinion qu'avaient de lui ceux qui le fréquentaient ; il tolérait de leur part les manques d'égards, mais il avait fort à cœur le sujet de la discussion et le triomphe de sa méthode. Christ, au contraire, ne demandait qu'un certain attachement à sa personne, et n'avait point hâte de dissiper les erreurs intellectuelles de ses fidèles.

Christ se proposait un objet absolument différent de celui de Socrate et usait de moyens tout autres. Le martyre fut un accident dans la vie de Socrate, et l'enseignement oral un accident dans la vie de Christ. L'influence du premier, toute intellectuelle s'exerça sur la pensée ; celle du second, toute personnelle, sur le sentiment. Qui, parmi les disciples de Socrate, songe fort à son martyre ? Ce n'est là qu'une belle page de l'histoire, et ce n'est pas ce qui fait l'importance de Socrate pour le genre humain. Socrate serait mort dans son lit qu'il n'en serait pas moins le créateur de la science. Mais nous avisons-nous de séparer la doctrine de Christ de sa vie ? Nous ne trouvons rien dans celle-là que nous ne puissions trouver ailleurs. Socrate et Christ ont tous les deux énoncé des pensées remarquables et eu une vie remarquable ; mais la place de Socrate dans l'histoire lui a été conquise par ses pensées, non par sa vie ; celle de Christ par sa vie, non par ses pensées.

La philosophie est une chose, et le christianisme en est une autre. Leur différence gît en ceci, que la philosophie se flatte de guérir les vices de la nature humaine en agissant sur l'intelligence, au lieu que la religion chrétienne aspire à faire l'éducation du cœur.

Toutes deux s'efforcent de persuader aux hommes de faire le bien; mais la philosophie se charge d'expliquer ce qui est bien, tandis que le christianisme se pique de disposer les hommes à le faire. Christ s'en va chercher ses matériaux parmi le rebut; car il ne se propose pas seulement de rendre les bons meilleurs, mais aussi de rendre les mauvais bons. Sa méthode est la suivante. Commencez par faire contracter à un homme un fort attachement personnel; arrachez-le à lui-même; offrez-lui comme objet d'attachement une personne d'une bonté frappante et manifeste; adorer cette personne sera le meilleur exercice de vertu auquel il puisse se livrer. Faites-lui prêter à cette personne un serment d'obéissance jusqu'à la mort, et faites-le vivre en compagnie de gens liés par le même engagement. Sans cesse il aura devant les yeux l'idéal auquel il peut atteindre lui-même. Son cœur se remplira de sentiments nouveaux, un monde nouveau se révèlera graduellement à lui, un nouveau moi s'affermira au sein même de son ancien moi, et il s'opérera en lui un changement qu'il exprimera sous le nom de nouvelle naissance. — Prenez maintenant la philosophie: elle agit par le raisonnement, et en éclairant l'esprit, en indiquant les méprises, en révélant la vraie nature des choses. Comment jamais un méchant homme se transformera-t-il en homme de bien par des procédés pareils? Où est la démonstration qui fera préférer à l'égoïste les intérêts d'autrui aux siens propres? Votre dialectique l'obligera peut-être à reconnaître le bien, mais où est la dialectique qui l'obligera à le faire? Bien loin de faire naître de bonnes impulsions, la philosophie tend à les paralyser et à les détruire. Car une activité intellectuelle soutenue nuit en quelque mesure aux sentiments qui sont l'âme même de la vertu. et fait prendre goût à la solitude; la solitude est la mort de la vertu. On ne peut trouver de contraste plus saillant que celui qui éclate entre les caractères formés par la philosophie et ceux formés par le christianisme. La flamme manque aux premiers, leur conscience se perd dans les calculs et a de honteuses défaillances. Les seconds brûlent d'un feu sacré, et sous l'empire d'influences de personnes, et non d'influences d'arguments, ils pratiquent des vertus spontanées au lieu de vertus réfléchies; jusque dans la solitude, ils se sentent sous le regard de leurs nobles modèles, d'autorités révérées, et rougissent de la moindre impure imagination qui vient troubler le ciel de leur âme.

SECONDE PARTIE.

La Législation de Christ.

COMPARAISON DE LA LÉGISLATION DE CHRIST AVEC LES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES.

Christ a résumé la loi chrétienne dans sa personne et dans sa vie : ses paroles ne doivent donc pas être séparées de ses actes. Nous possédons un exposé général des lois du nouveau royaume dans le discours communément appelé *Sermon sur la montagne.* Chacun le considère comme le document fondamental de la morale chrétienne, et quelques-uns estiment qu'il constitue le titre principal de Christ aux hommages du monde. Le style n'en est ni purement philosophique, ni purement pratique. Tout en en appelant partout aux principes premiers, ce discours ne les énonce point sous une forme abstraite, et tout en descendant aux détails et aux cas particuliers, il ne perd jamais de vue les principes premiers. Son objet est le bien, non la vérité.

Nous voyons, dans ce discours, Christ aux prises avec les hommes sensuels. On peut attaquer le sensualisme de deux manières. On peut, en premier lieu, lui donner raison quant à la fin qu'il se propose, mais l'accuser de maladresse dans le choix des moyens. Le plaisir est une plante délicate qui ne peut se cultiver qu'avec beaucoup de soins et de recherches. Ce qu'il faut reprocher à l'homme sensuel, c'est non pas d'aimer trop le plaisir, mais de ne l'aimer pas assez, de ne le rechercher pas avec plus d'ardeur et de se laisser décevoir par des apparences et des contrefaçons. Ainsi pense l'épicuréisme. Notre principale objection à cette doctrine n'est pas tant qu'elle fait du plaisir le *summum bonum*, mais plutôt qu'elle recommande d'avoir toujours en vue ce *summum bonum.* Car il est loin d'être prouvé que le moyen d'atteindre une chose, ce soit d'y viser. Au contraire, telles et telles choses ne s'obtiennent qu'en les perdant de vue. Ainsi, pour éclaircir notre pensée par un exemple, on n'éprouve aucune peine à respirer d'une manière égale, tant que l'on n'y pense pas ; mais donnez-vous en la tâche, vous ne le pourrez plus. Nous en dirons autant de plus d'une vertu morale. On n'acquiert pas la simplicité de caractère en y pensant ; plus vous y penserez, plus, au contraire, vous vous jetterez dans l'extrême opposé de la préoccupation de vous-même. Ce n'est pas en vous comparant aux autres et en notant vos déficits que vous parviendrez à la grâce de l'humilité ; une pareille méthode abouti-

rait plutôt à vous enfler d'orgueil et d'hypocrisie. De même, l'expérience de la vie nous atteste que le plaisir, dans son sens le plus élevé, la joie vraie et profonde, ne s'acquiert pas par des moyens artificiels. Aussi, ne nous étonnons-nous pas de voir Christ occuper un terrain fort différent pour combattre le sensualisme.

On a essayé d'une seconde méthode de réfutation : on a dit que l'homme sensuel fait des plaisirs charnels son objet, et qu'il oublie par là que l'homme possède une âme aussi bien qu'un corps, d'où suit qu'il devrait ne pas se préoccuper des intérêts du corps, et rechercher ceux de l'âme. Ce raisonnement a le double tort, d'abord de ne convaincre personne, puis de rabaisser le corps en le dépouillant de toute noblesse. Les disciples de cette doctrine en conçoivent une froideur dénaturée pour toute beauté de la nature, et, faisant peu de cas de leurs propres conforts, s'inquiétent peu du bien-être physique du prochain, et deviennent cruels et insensibles. Christ, en législateur pratique, n'a pas dénigré le corps: il a séparé d'emblée sa cause de celle de l'ascétisme et du stoïcisme. Tandis que les partisans de ces tendances disaient : « Affranchissez-vous des besoins du corps. » Christ, disait : « Vous avez besoin de ces choses. »

Christ a pris l'étrange position que voici : il a déclaré que le plaisir nous était nécessaire, et cependant que nous ne devions pas le rechercher, qu'il faut renoncer à ce monde, et cependant que ce monde est noble et glorieux. Dans la bouche d'un philosophe de pareils paradoxes auraient paru impraticables. Mais énoncée par la bouche du Roi et Maître de l'humanité, cette loi a exercé sur les affaires humaines une surprenante influence. On vit apparaître, du temps des empereurs romains, une secte qui se distinguait par les soins assidus qu'elle donnait à tous les besoins physiques de l'humanité. A la même époque, on vit apparaître une secte remarquable par le mépris qu'elle professait pour toutes les souffrances dont l'homme est capable. Ces deux sectes semblaient se contredire : toutefois ces deux sectes n'en étaient qu'une et formaient l'Église chrétienne.

Nous avons constaté que Christ, dans son conflit avec les hommes sensuels, répudiait l'emploi des deux méthodes usitées pour les réfuter; reste à savoir comment il argumentait avec eux.

LA RÉPUBLIQUE CHRÉTIENNE.

Christ plaçait le *summum bonum* dans le royaume de Dieu; il faisait donc dépendre le bonheur de l'homme d'une constitution

politique, parce que le premier devoir de tout membre d'un état est de se sacrifier au corps dont il fait partie. Christ définissait l'idée de vertu par l'idée de *charité*, mais d'une charité absolument désintéressée. On n'a, pour s'en assurer, qu'à se rappeler le passage où il commande d'aimer ses ennemis. Comment pourrait-on jamais *aimer* ses ennemis, avec la seule visée de s'assurer l'entrée du ciel? Christ dénonçait en même temps avec véhémence toute dissimulation, toute hypocrisie, exprimant ainsi l'horreur dont le pénétrait toute bienfaisance intéressée, toute philanthropie de calcul assez osée pour usurper le titre de charité. Nos actions, nos paroles, nos pensées doivent être tout d'une pièce. Sans doute, une vie de piété et de dévotion vaudra à un homme le respect de la multitude; mais Christ nous enseigne que, lorsque nous prions, nous devons penser à Dieu, et non à la bonne note que nous nous ferons. Sans doute, en aimant notre prochain et notre ennemi, nous gagnerons le ciel; mais nous devons penser non au ciel que nous gagnerons, mais à notre prochain et à notre ennemi. Bref, le royaume de Christ est une fraternité fondée sur le dévouement et le sacrifice de soi-même.

Nous comprendrons mieux ce qui distingue la société fondée par Christ des autres sociétés politiques, en nous attachant à l'un des traits les plus caractéristiques du Sermon sur la montagne, celui qui représente tous les hommes comme des frères, enfants d'un même Père céleste. — A l'origine, les hommes ne se croyaient obligés qu'envers les gens de même sang; tout homme appartenant à une autre famille pouvait être tué et rançonné à merci. Christ ne faisait donc qu'adopter le langage ordinaire de la morale payenne en dépeignant comme frères les membres du royaume de Dieu. Ce qui était nouveau dans son langage, c'était d'établir les obligations mutuelles des hommes entre eux sur leur commune descendance de Dieu. La cité de Dieu, telle qu'il l'entendait, n'était pas une cité imaginaire, perdue dans les nuages, ni un type invisible tel que celui que Platon entrevoyait dans les profondeurs du ciel, mais une corporation visible dont les membres se réunissaient pour manger du pain et boire du vin, et dans laquelle ils faisaient leur entrée par une immersion symbolique dans l'onde baptismale. Là le Gentil rencontrait le Grec qu'on l'avait accoutumé à regarder comme un ennemi du genre humain, le Romain rencontrait le sophiste menteur de la Grèce, et l'esclave syrien le gladiateur, né sur les rives du Danube. Tous se rapprochaient dans un sentiment de fraternité, oubliant leurs différences de naissance

et d'origine, et ne se souvenant plus que du baptême par lequel ils avaient été régénérés en Dieu.

Christ semble avoir fait exception à cette règle d'universelle fraternité, au préjudice de l'esclave. L'explication de la chose se trouve dans la distinction qu'il faut établir entre deux institutions essentiellement différentes, dont une seulement était incompatible avec le principe chrétien. On peut éntendre par esclavage un état où la personne tombe au rang d'une chose, où l'homme n'a plus droit aux égards de ses semblables : un tel état est monstrueux, et a toujours été condamné par le christianisme. Mais l'esclavage peut ne signifier qu'un état de dépendance obligatoire, où les droits des maîtres sont transmissibles à prix d'argent : ce genre-là de servitude repose sur l'opinion reçue d'une infériorité naturelle de l'esclave, qui le rend incapable de juger lui-même de ses droits et de connaître un bonheur sans tutelle ou sans restriction. Or, de même que le christianisme n'abolissait pas, mais confirmait l'autorité du père sur l'enfant, du mari sur la femme, basée sur l'opinion de l'infériorité naturelle de la femme et de l'enfant, et de leur inaptitude à jouir de la liberté, de même il était conséquent avec lui-même en refusant à l'esclave la liberté, tandis qu'il lui accordait le droit de cité. Un certain nombre d'hommes avaient le privilége et l'honneur de ne sentir aucun intermédiaire entre eux-mêmes et Dieu ; à d'autres il n'était donné de n'entrevoir Dieu que dans l'image réfléchie d'esprits plus sages et plus nobles qu'eux-mêmes.

LE CHRÉTIEN SE SERVANT DE LOI A LUI-MÊME.

Nous sommes arrivés, dans nos recherches, à cette triple conclusion : 1° que Christ ne nous demande pas d'adopter une règle de conduite privée, mais de nous occuper des affaires de la société ; 2° qu'il compte que nous ferons passer nos intérêts particuliers après ceux de cette société ; 3° que cette société n'est pas exclusive, mais universelle, catholique. Quelle est maintenant la règle qui doit gouverner cette société ? Christ n'a pas laissé de lois, mais il a donné à chaque membre le pouvoir de se faire des lois à lui-même. Christ place les passions sous l'empire, non pas de la raison, comme les philosophes, mais d'une nouvelle et plus puissante passion. Une âme saine, d'après lui, c'est une âme dans un état d'enthousiasme et d'exaltation. Une âme adonnée au bien ne cherche pas à attirer l'attention ; mais telles sont la chaleur, l'énergie, la flamme qui la dévorent, que, dès qu'elle se montre, elle doit

appeler l'attention. Christ pouvait supporter toute espèce de fautes ou de lacunes, mais il ne pouvait soutenir aucun rapport avec des hommes dénués d'enthousiasme. On peut diviser les hommes en deux classes : les uns tiennent en bride leurs désirs bas ou déréglés, les autres n'ont point de désirs semblables; les premiers, dans la mesure de leur vertu, sont incapables de commettre des crimes; les seconds, dans la mesure de leur vertu, sont incapables d'être tentés. Christ demandant des siens la vertu de cette seconde sorte, la vertu enthousiaste, nous pouvons compter qu'il interdit les désirs mauvais autant que les actions coupables. Et, en effet, dans le Sermon sur la montagne, il ne se contente pas de nous ordonner de brider nos désirs illicites, il déclare qu'il est mal d'avoir de ces désirs. Cette forme supérieure du bien, cette ardeur enthousiaste ne trouvaient plus leur expression adéquate dans le terme de *vertu*. Aussi les premiers chrétiens désignaient-ils la puissance qui les inspirait du nom d'Esprit de Sainteté ou de Saint-Esprit. Un homme vertueux est donc un homme qui domine et réprime ses passions déréglées de manière à conformer ses actes à la loi, mais un homme saint est un homme chez qui un enthousiasme passionné absorbe et annule complétement les passions déréglées, de sorte qu'il ne se livre pas en lui de lutte intérieure, et que l'action légitime est celle qui se présente la première, et qui paraît la plus naturelle et la plus facile à accomplir.

Mais quelle est la passion, puisque passion il y a, qui peut ainsi affranchir un homme du péché? Ce doit être une passion pour des individus. Nous répudions ici l'idée d'un amour universel du genre humain : ce ne serait plus du christianisme, mais du jacobinisme. Nous répudions également la notion d'un amour particulier de chaque individu, qui devient impossible, dès que l'on considère que les différents individus possèdent des qualités contraires. La passion voulue de Christ, c'est l'amour, non de la race ni de l'individu, mais de la race *dans* l'individu; ce n'est pas l'amour de tous les hommes, ni même de chaque homme, mais l'amour *de l'homme* en chaque homme. S'emparant de cette passion, et la mettant à la racine de la morale humaine, Christ l'a cultivée et développée, jusqu'à ce qu'elle devînt cet esprit chrétien qui a reçu le nom nouveau d'ἀγάπη (amour).

L'ENTHOUSIASME DE L'HUMANITÉ.

Pour faire germer cette passion, Christ a commencé par faire à chacun un devoir d'en être animé. Aimer son prochain comme

soi-même, a-t-il dit, c'est la première et la plus grande des *lois*. Mais le verbe *aimer*, a-t-il réellement un mode impératif? L'amour se commande-t-il? Non : mais nous avons ordre d'écarter les causes qui peuvent empêcher ce sentiment de naître, ou l'étouffer à sa naissance. L'expérience nous apprend que ce qui amène le plus souvent la paralysie du cœur, c'est le contact de gens destitués de sympathie et de tendresse : or, on peut fort bien nous exhorter à faire un effort sur nous-mêmes pour bannir la méfiance, et ne pas laisser étouffer par le préjugé ou par d'injustes soupçons la flamme intérieure que nous portons en nous. De telles recommandations étaient plus que jamais de circonstance dans le monde ancien, tellement imprégné d'égoïsme que l'on avait réduit celui-ci en théorie, et presque en philosophie morale.

Toutefois, nous conviendrons bien vite que Christ ne pouvait pas, par de simples actes d'autorité, donner à cette passion de l'humanité la valeur et la sûreté d'un principe de morale, pour peu que nous considérions d'abord, combien il exigeait de ses disciples en fait d'enthousiasme, et ensuite, combien le germe de cette passion est naturellement frêle et délicat dans la nature humaine. Il fallait plus qu'un précepte pour rendre l'empire à cette passion outragée et tenue en tutelle, pour la revêtir de pleins pouvoirs, depuis le temps qu'elle n'exerçait plus qu'un droit de veto fort timide, et pour convertir une impression peu définie en passion claire et puissante. Ce qu'il fallait, c'était le spectacle de la nature humaine considérée dans ses grands et glorieux aspects. Et il n'était même pas nécessaire pour cela d'avoir vu *beaucoup* d'hommes dignes de respect. Le cynique le plus dégradé recevra un cœur nouveau, rien qu'en apprenant à croire en la vertu d'*un seul* homme. Nous estimons la nature humaine d'après le type le plus beau que nous en ayons contemplé. Eh bien! Christ a offert ce type. Le commandement de l'amour n'était pas adressé à des gens qui n'eussent jamais vu d'être humain qu'ils pussent révérer. Ses disciples ne pouvaient pas se retourner contre lui et lui dire : « Comment pouvons-nous aimer une créature si dégradée, pleine de vils besoins et de passions méprisables, dont la petite vie ne connaît guère d'autre innocence que celle de tourner dans le cercle stérile du manger et du dormir, une créature destinée au tombeau et à l'oubli, lorsqu'elle aura fourni sa carrière d'agitation et de folie? » Christ était lui-même membre de cette race ; et n'est-ce pas encore aujourd'hui la meilleure réponse à opposer aux détracteurs de l'espèce, notre plus douce consolation dans les

moments où nous souffrons le plus vivement du sentiment de notre dégradation, que son front et sa poitrine ont recélé une véritable intelligence humaine, un vrai cœur d'homme, tellement que, dans toute la création de Dieu, il ne s'est pas encore trouvé d'être plus élevé ou plus attrayant? Christ a communiqué à la race humaine une gloire immortelle par l'amour qu'il lui a témoigné. Aussi les premiers chrétiens n'eurent-ils pas besoin de dire qu'ils aimaient en l'homme l'idéal de l'homme; ils disaient simplement qu'ils aimaient Christ en chaque homme.

Christ crut donc qu'il y avait moyen de rattacher les hommes à leur espèce, mais à la condition qu'ils commençassent par lui être fortement attachés à lui-même. Il se posa en représentant des hommes, il s'identifia avec la cause et les intérêts de tous les êtres humains, il était prêt à donner sa vie pour eux. Celui qui aime Christ n'est pas exposé à la tentation de faire tort à aucun être humain, qu'il s'agisse de lui-même ou d'un autre. Bien mieux, il est tenu et il est désireux de répandre, selon la mesure de ses forces, sur tous ceux qui participent de la nature de son Maître, des dons et des bénédictions de toute espèce, non-seulement les doux fruits de la terre, mais aussi tous les avantages qui peuvent le mieux développer et faire croître Christ en eux.

LA CÈNE DU SEIGNEUR.

Christ a institué la Cène pour symboliser l'union de ses disciples, l'unité de son Église. La communion chrétienne est un repas de corps; mais le corps, c'est la nouvelle Jérusalem; Dieu et Christ en sont membres. La mort n'éclaircit point les rangs de ceux qui y participent; mais les esprits des justes, parvenus à la perfection, et l'innombrable compagnie des anges viennent s'asseoir à cette table auprès de ceux qui n'ont pas encore rendu à la terre le corps, qui en a été tiré. Dans la Cène du Seigneur, l'union des chrétiens est représentée comme dépendant moins des sentiments innés d'humanité, présents dans toute poitrine humaine, moins du commandement de Christ qui faisait appel à cette passion de l'humanité, que d'un certain commerce personnel avec Christ et ses disciples. Le sacrement de la Sainte Cène exprime l'union de l'humanité, mais une union fondée et subsistant seulement en Christ.

Nous avons encore beaucoup à dire sur la morale chrétienne prise dans ses détails. Mais avant de procéder plus avant, arrêtons-nous une fois de plus, pour considérer ce sujet de perpétuel étonnement : les incroyables prétentions personnelles de Christ. Ces

prétentions ont d'autant plus lieu de nous surprendre qu'elles émanaient d'un être que sa tendresse et son humanité presque féminines ont marqué d'un sceau particulier, soit parmi ses contemporains, soit parmi les hommes remarquables des temps antérieurs ou postérieurs. Christ n'a pas succombé aux tentations propres aux grands esprits. Un penseur a lieu de craindre que l'influence qu'il acquiert sur les autres ne lui monte à la tête; les grandes pensées, dont son esprit est habituellement possédé et auxquelles il donne le jour de temps en temps, produisent en lui un sentiment d'exaltation. Si ce penseur joint à ses dons intellectuels une vive sensibilité, de fortes intuitions morales, des dons héroïques d'indignation et de compassion, il peut être tenté de se croire pétri d'une argile différente que les autres hommes, et s'attribuer sur eux des droits naturels de prééminence et de souveraineté. Telle est la tentation qui attend les réformateurs de la morale, comme Christ, et Christ a résisté à cette tentation avec un succès exceptionnel. Christ, d'après ses biographes, se complaisait naturellement dans l'obscurité; il ne connaissait pas ce désir inquiet de distinction et de commandement, qui est commun aux grands hommes; il détestait toute réclamation personnelle; il haïssait les disputes de rang; il trouvait aux titres d'honneur des rois, de l'enflure; il aimait tout ce qui est simple et naïf, les enfants, les pauvres; il s'occupait tellement des affaires des autres, des secours à porter aux malades et aux nécessiteux, qu'il n'était pas probable qu'il succombât à la tentation de s'exagérer l'importance de ses propres plans et pensées; enfin, il avait pour la race humaine un sentiment de fraternité si remarquable qu'il devait, selon toute probabilité, répudier comme une sorte de trahison l'idée de se placer au-dessus d'elle. Christ était donc un homme humble. Cela dit, nous serons mieux à même d'apprécier la force des arguments qui l'induisirent, contrairement à tous ses goûts et à toutes ses inclinations, à réclamer sans sourciller, dans un esprit de calme conviction, nonobstant le monde religieux et en dépit du scandale que ses propres disciples en concevaient, un empire plus transcendant, plus universel, plus complet que n'osa jamais en rêver le plus dévot adorateur de la gloire.

LA MORALE ACTIVE.

Cessons de parler de loi chrétienne, depuis que nous avons reconnu la place occupée par la personne de Christ. Essayons plutôt d'esquisser à grands traits le caractère chrétien, tel que devait le

créer cet enthousiasme de l'humanité que produit l'union avec Christ.

Personne ne pouvait avoir ressenti, ne fût-ce qu'à un faible degré, l'enthousiasme chrétien, sans être frappé de l'étroitesse, de l'insuffisance, de la vétusté du Deutéronome et d'Esaïe. Qu'était-ce donc que le christianisme venait ajouter à la morale connue? — Voici en résumé la réforme opérée par le christianisme dans le domaine de la morale : grâce à lui, le sentiment de l'humanité a cessé d'être une barrière, pour devenir un mobile. Nous pouvons donc nous attendre à trouver dans le christianisme des commandements positifs, tandis que les morales anciennes se bornaient à formuler des défenses. On quitte le domaine de la morale passive pour entrer dans celui de la morale active; l'ancienne formule légale spécifiait ce qu'il ne fallait pas faire; la nouvelle formule spécifie *ce qu'il faut faire*. Des deux grands dons que Christ possédait, le pouvoir sur la nature et l'ascendant sur les hommes, fruit de sa haute sagesse morale, le premier pouvait être le plus étonnant, mais c'est le second qui lui a valu sa domination éternelle. Christ aurait pu léguer aux âges subséquents plus d'instructions, s'il avait consacré moins de temps à diminuer d'une légère quantité la masse de mal qui l'entourait et à prolonger de peu de chose les courtes vies de la génération contemporaine. La somme de bien, accomplie par ces œuvres de charité, était petite, eu égard aux pouvoirs bienfaisants dont Christ disposait; et si ces œuvres n'avaient d'autre but, comme on le suppose souvent, que d'attester la divinité de sa mission, quelques œuvres de cette espèce auraient rempli le but aussi bien qu'un grand nombre. Cependant, en fait, nous voyons qu'elles constituèrent la grande occupation de sa vie; sa biographie peut se résumer en ces mots : « il allait de lieu en lieu faisant du bien; » ses discours, pleins de sagesse, ne venaient qu'en seconde ligne, après ses œuvres de bienfaisance; celles-ci ne servaient pas d'escorte à ceux-là, mais c'étaient plutôt ses discours qui naissaient occasionnellement, et comme accidentellement de ses œuvres.

LA LOI DE PHILANTHROPIE.

Nous pourrons mieux juger du principe par les applications pratiques, de la règle par les exemples. On peut dire que, à côté de la grande et unique loi de la charité, Christ a formulé trois prescriptions particulières. D'abord, il enjoignit à ses disciples de s'occuper du soulagement des besoins et des souffrances physiques

de leurs semblables. Puis, il leur commanda d'ajouter de nouveaux membres à l'Église chrétienne, et de chercher spécialement à réformer les membres négligés, méprisés et dépravés de la société. En troisième lieu, il leur ordonna de pardonner toute injure personnelle. Reprenons chacune de ces recommandations.

Il y avait de l'humanité chez les anciens, mais pas de philanthropie. Les souffrances exceptionnelles avaient quelque chance d'être soulagées, mais les souffrances ordinaires, triste lot de classes entières d'hommes, n'excitaient aucune pitié. Ainsi, aucun homme, aucune réunion d'hommes ne croyait qu'il valût la peine d'adoucir la servitude de l'esclave ou de tempérer la dureté de l'institution. Mais dès que l'ordre de faire des souffrances de tous, les siennes propres, fut tombé des lèvres de Christ, chacun se mit à considérer les douleurs qui l'entouraient et à porter habituellement sur son cœur les misères du monde.

La manière d'accomplir l'ordre de Christ varie suivant les siècles. L'esprit de charité qui suggéra les premières méthodes de philanthropie ne s'en contenterait plus maintenant. Nous estimons plus la charité préventive que la charité subventive, et, de nos jours, il est clair qu'il y a moyen de prévenir une grande partie des souffrances humaines en améliorant les rouages sociaux. De même que les premiers chrétiens apprirent qu'il ne suffisait pas de ne pas faire de tort et qu'ils étaient tenus de donner à manger à celui qui avait faim et de vêtir celui qui était nu, de même nous avons appris que nous sommes sous l'obligation de prévenir, si possible, les angoisses de la faim et de la nudité. L'Évangile ne nous offre que des rudiments de philanthropie. Ce n'était pas que les premiers chrétiens désespérassent d'accomplir de grandes réformes sociales, mais ils n'étaient pas capables de les concevoir ; ils avaient tout à apprendre, soit la nature des maux à guérir, soit les moyens d'y remédier. On ne reconnaissait pas alors facilement le mal comme mal, et l'on ne croyait pas, ou plutôt l'on n'avait jamais imaginé qu'il fût susceptible de guérison. Nous frémissons en pensant aux combats des gladiateurs, aux massacres dont les Romains étaient coutumiers dans leurs guerres, à l'infanticide pratiqué par de graves et respectables citoyens qui condamnaient leurs enfants non-seulement à la mort, mais à un sort bien pire, à une vie de prostitution et de mendicité. Les Romains considéraient ces choses d'un œil indifférent, pour ne pas dire approbateur. Joignez à cette indifférence une répugnance positive à réformer le mal existant. On présumait non-seulement que ce qui avait duré si longtemps

devait être bien, mais encore que ce qui avait duré si longtemps, bien ou mal, était destiné à subsister. Nous avons maintenant 1800 ans d'avance sur la génération contemporaine des apôtres. Nous avons secoué le joug des préventions étroites. Nous avons vu s'accomplir des progrès dans le sens du bien-être physique, qui nous font bien augurer de l'avenir et nous rendent prompts à découvrir les misères et les maux actuels. Les communications de peuple à peuple, de gouvernement à gouvernement, sont dégagées de toute entrave, de sorte qu'un seul philanthrope peut façonner sur le moule de sa pensée une communauté entière. Nous avons enfin à notre disposition un vaste trésor de science, qui nous permet de savoir les véritables conditions du bien-être physique. Il appartient aux chrétiens de notre temps de rechercher les causes du mal physique, de se fortifier dans la science de l'hygiène, d'étudier au point de vue sanitaire la question de l'éducation, la question du travail, la question du commerce, et de reconstituer la vie humaine d'après les données recueillies. C'est bien dans ce sens que travaille de nos jours l'enthousiasme de l'humanité. Peut-être les chrétiens qui passent pour les plus dévots témoignent-ils de quelque jalousie à l'endroit de ces effets mondains. Ils estiment qu'ils ne sont chrétiens que dans la mesure où ils se collent à la lettre du Nouveau-Testament, et que ce qui ne figure à aucun titre dans le Nouveau-Testament ne peut pas être d'une grande importance chrétienne. Grave erreur, résultant d'une paralysie générale des vrais sentiments chrétiens dans l'Église moderne!

LA LOI D'ÉDIFICATION.

La seconde obligation chrétienne, celle qui consiste, comme dit l'apôtre, à exciter les autres à la charité, et que nous nommons la loi d'édification, dépasse en importance l'obligation de philanthropie; la bonté vaut mieux que la prospérité. En cas de conflit entre ces deux obligations, la première supprime ou suspend la seconde. Le christianisme ne se confond donc point avec la philanthropie; la prospérité temporelle n'est point, d'après lui, un bien indispensable, ni sans mélange; le souverain bien, c'est la santé d'une âme qui, sous l'influence de l'instinct de l'humanité, devient incapable de péché. On appelle, dans le langage du christianisme, cette saine condition « vie » ou « salut, » et Christ avait l'habitude de déclarer que ce bien était incontestablement préférable à toute félicité temporelle. Si nous ne devons pas regarder

la prospérité comme le premier des biens pour nous-mêmes, si nous ne devons pas la rechercher pour nous-mêmes de préférence à toute autre chose, si nous devons même nous résigner parfois à un état de souffrance, il s'ensuit que nous devons appliquer au prochain les mêmes règles. Christ n'a point été simplement le prince des philanthropes ; il s'en faut bien que l'Église n'ait joué sur la terre d'autre rôle que celui de sœur de la charité. Le christianisme n'est pas tout à fait le système doux et débonnaire que l'on s'imagine. Christ, en acceptant le martyre dans l'espoir de tirer de ce mal un plus grand bien, nous a assez montré que christianisme et philanthropie ne sont point une même chose ; il nous a assez avertis que ce qui cause du scandale n'est pas nécessairement anti-chrétien, et que nous ne devons pas prendre la générosité du cœur, la bonhomie, la sensibilité féminine pour de l'enthousiasme humanitaire.

Les premiers chrétiens ne connaissaient pas d'autre moyen de convertir le genre humain à la pratique de l'humanité chrétienne ou de la sainteté, que la persuasion. Ils *prêchaient* aux païens ; ils *prophétisaient* aux disciples déjà baptisés. L'Église moderne mérite à bon droit le reproche de s'en tenir trop exclusivement à la prédication et à la catéchisation dans son œuvre de conversion et d'édification. Le devoir des chrétiens serait d'étudier, à cet égard, les conditions les plus favorables au bien, de voir par quels arrangements sociaux l'on pourrait réduire à un minimum les tentations de vice et de fournir au bien le plus de stimulants. Mais l'on n'a pas suffisamment senti que c'était là la partie principale de l'œuvre qui incombe proprement à l'Église.

Les conditions les plus favorables au bien ! Il vaut la peine de les rechercher, nous souvenant toujours que par le bien nous entendons l'enthousiasme chrétien en faveur de l'humanité. Comment peut-on le mieux rendre les hommes capables de cet enthousiasme ?

Les *affections de famille* étant de celles qui ouvrent le cœur à l'enthousiasme de l'humanité, un devoir essentiel du chrétien sera d'écarter tous les obstacles qui s'opposent à leur développement. Ces obstacles sont sans nombre. Mentionnons quelques-uns des plus simples. Citons, par exemple, les mariages d'intérêt ou de convenance, dont les enfants, doués d'une constitution débile et languissante, grandissent dans une atmosphère glaciale où périssent bientôt tous les germes de tendresse que leur nature pourrait produire. Dans une autre classe de la société, le plus terrible

ennemi des affections naturelles, c'est la faim : quelle tendresse, quelle reconnaissance, quelle vertu humaine peut-on attendre d'un homme qui tient un loup par les oreilles ? Vous ne rendrez pas les gens moraux ou religieux en leur donnant des leçons de morale ou de théologie. Vous ne ferez qu'ajouter à leur orgueil et à leurs artifices. Un chrétien est tenu, par son humanité, de protester contre tout privilége injuste, tout arrangement qui rend la prospérité de l'un incompatible avec la prospérité de l'autre.

De tous les moyens de développer les affections naturelles, le plus important est l'*éducation*. Nous le plaçons bien au-dessus de la prédication, car l'éducation agit sur l'être lui-même à l'âge où il est le plus susceptible de recevoir des impressions, et surtout des impressions morales. En outre, elle agit sur lui incessamment, puissamment, par d'innombrables méthodes, pendant des années de suite, au lieu que la prédication n'agit sur lui qu'à longs intervalles, assez faiblement et d'après une méthode uniforme. Toute la question de l'éducation, celle de la méthode à suivre, des hommes à employer, est une question capitale à laquelle les chrétiens sont appelés par leur humanité à s'intéresser.

Une des plus formidables tentations qui menacent l'homme d'âge mûr est celle des *soucis de la vie;* et la qualité de chef de famille, source de tant de jouissances, en augmente le poids, de sorte que chacun estime avoir bien assez à faire à prendre soin des siens, et s'excuse de ne pouvoir remplir la plupart des devoirs de l'humanité. Afin de préserver la vie de l'homme de l'influence dégradante de la routine, de l'étroitesse d'esprit qu'elle engendre, l'Église chrétienne a fondé la précieuse institution du *dimanche.* A l'exemple de l'ancienne église juive, elle proclame, une fois tous les sept jours, une trêve, durant laquelle doivent cesser toutes les inquiétudes personnelles, toutes les pensées terre-à-terre, relatives aux moyens de subsistance et aux affaires de la vie; elle nous invite à nous réunir pour nous nourrir de pensées plus élevées, pour nous procurer le temps de savourer les bontés du ciel, et pour boire ensemble à la coupe des bénédictions divines. A l'institution du dimanche est étroitement liée celle de la *prédication;* une pareille institution peut, lorsque les chaires d'un pays sont occupées par les hommes de génie et de science les plus éminents de leur époque, dominer et former le caractère d'une nation. Ajoutons qu'à côté du dimanche et de l'institution de la prédication, il existe certaines *sociétés* établies pour combattre les pestes sociales, politiques et morales, et pour faire du bien au genre

humain de différentes manières; tout homme qui s'y intéressera, entretiendra par là en lui-même son humanité chrétienne. Malheureusement, la plupart des gens se dispensent de payer de leur personne et préfèrent s'acquitter par une prestation pécuniaire. Une église florissante suppose une organisation vaste et compliquée, dans laquelle une place est assignée à tout homme prêt à se mettre au service de l'humanité. On suppléerait à l'absence d'éloquence, qui est la règle chez les prédicateurs, par un vigoureux *esprit de corps*. La prédication elle-même changerait de caractère; elle deviendrait une affaire; l'orateur parlerait en soldat à des soldats, en présence même de l'ennemi. Son discours s'adresserait alors à une association pleine d'ardeur et d'espérance, formée dans le dessein de combattre la maladie et la misère dans un district donné, de diminuer, à force d'ingénieuses inventions et de sympathiques efforts, la grossièreté, la rudesse, l'ignorance et l'imprudence des classes pauvres, l'indifférence et la dureté des classes riches, dans le dessein d'assurer à tous ce modeste bonheur qui laisse du temps pour la culture de la vertu, et cette mesure d'occupation qui écarte les tentatives du vice, dans le dessein de fournir à la jeunesse une ample et sage éducation, dans le dessein, enfin, de transmettre la tradition de la vie, de la mort et de la résurrection de Christ, de soutenir l'enthousiasme de l'humanité chez tous les baptisés, et de défendre contre les excès de la superstition ou du fanatisme la liberté de culte et de conscience. Pour réaliser un tel programme, il faut qu'un homme s'affranchisse des liens de la tradition et de l'Écriture.

LA LOI DE MISÉRICORDE.

Toute communauté compte dans ses rangs une classe d'hommes chez qui l'humanité, tant naturelle que chrétienne, est tombée au niveau le plus bas; gens non-seulement décidés à ne rien faire pour leurs semblables, mais encore capables de commettre des crimes contre la société et contre leurs proches; ils forment la classe des criminels ou des rejetés. Comment le christianisme veut-il que nous traitions les méchants? Considérons d'abord si Christ nous a laissé sur ce point particulier, soit par ses préceptes, soit par son exemple, quelque instruction, et considérons en second lieu ce que nous enseigne à cet égard l'esprit d'humanité.

Avant de nous enquérir de l'accueil que Christ faisait à ces rejetés, demandons-nous quel accueil nous aurions lieu de compter

qu'il leur ferait, avec la connaissance que nous avons acquise de sa doctrine et de son caractère. Christ n'abaisse point en leur faveur le niveau de la morale. Il ne dit pas : Voici ce qu'exige la morale ; mais comme il est difficile d'être moral, Dieu vous pardonnera vos manquements. Au contraire, il dit : Soyez moraux dans le sens le plus élevé de la chose, et vous aurez la vie et la paix, sans quoi vous êtes passibles de la mort et de l'éternelle condamnation. Malgré cela, le fait est que Christ, au lieu de sanctionner l'excommunication du péager et du pécheur, fréquentait ouvertement leur compagnie ; seulement il se présentait au milieu d'eux comme un missionnaire ou un médecin de l'âme. Certainement Christ haïssait et détestait le crime plus que ses contemporains. Quelle chose étrange alors que de le voir user de tant de douceur envers les criminels ! Lui, qui avait de la maladie l'idée la plus sérieuse. l'estimait guérissable, tandis que ceux qui en avaient une idée moins grave la déclaraient incurable. Les hommes qui aimaient un peu leurs semblables faisaient une guerre à mort à leurs ennemis et à leurs oppresseurs, et celui qui aimait ses semblables jusqu'à mourir pour eux, faisait des ouvertures de paix à ses ennemis. Le juge à justice imparfaite punissait le criminel condamné, le juge parfaitement juste lui offrait son pardon. La justice parfaite semble adopter ici le même parti qu'embrasserait l'injustice. La tolérance de Christ n'était autre que la vertu récemment révélée de la miséricorde.

Pour comprendre ceci, rappelons-nous une fois de plus ce principe fondamental : que le christianisme n'est que l'amour naturel de son semblable, ou l'humanité exaltée jusqu'à l'enthousiasme. Celui chez qui ce sentiment sommeille, regarde le vice simplement avec indifférence ; celui qui le possède en quelque mesure éprouve pour le vice cette colère qui s'inspire de la justice ; mais celui qui en est parfaitement animé, au lieu de traiter le vice avec plus de sévérité, le considérera avec miséricorde, c'est-à-dire avec un mélange de pitié et de désapprobation. Une personne dont les sympathies seraient illimitées, vives et offertes également à tous, ressentira en même temps de l'indignation pour le crime et de la pitié pour l'état de dégradation et d'immoralité du criminel ; en d'autres termes, elle usera de miséricorde aussi bien que de justice. La miséricorde n'est en aucune façon la contre-partie de la justice, elle n'en est que la forme plus élevée ; elle est la forme que revêt la justice lorsque l'instinct, qui est la source de la justice, est porté à une puissance exceptionnelle. Christ, dans la manière

dont il traite les péagers et les gens de mauvaise vie, nous donne l'exemple de l'humanité la plus élevée, de cette justice pleinement développée que nous appelons miséricorde, et qui allie à une sympathie profonde pour la partie lésée, une sympathie profonde pour l'offenseur.

On peut distinguer trois périodes dans l'histoire du traitement des criminels: celle d'une barbare insensibilité, celle de la loi ou de la justice, et celle de la miséricorde ou de l'humanité. Tandis que les nations païennes oscillaient dans leurs sentiments à l'égard du vice entre le stade de l'insensibilité et le stade de la haine, les Juifs, généralement plus avancés en toutes ces matières, en étaient pour la plupart au stade de la haine; ils traçaient une ligne de démarcation rigoureuse entre les vertueux et les vicieux. Quels étaient les effets de cette distinction? Il est évident d'abord qu'elle fournissait un précieux encouragement aux dispositions vertueuses: elle les mettait à l'abri des exemples et de la contagion de l'immoralité; elle créait surtout une atmosphère de vertu, un prestige en faveur du bien. Mais les effets fâcheux que produit cette distinction ne sont pas moindres que les bons. La conséquence la plus fatale de ce système est qu'il attache, de la manière la plus cruelle, le péché à la personne du pécheur; il envenime la plaie, il rend la maladie chronique. Un jugement solennel, une punition publique, mettaient le criminel en vue, le désignaient à la censure de ses concitoyens, et il devenait du devoir de ceux-ci de le haïr. On infligeait au malheureux, en sus de la peine légale, une autre peine d'une durée sans terme et d'une rigueur fatale: celle de se voir condamné à prendre rang parmi les méchants, exclu de la société et de l'appui des gens de bien. Dès cette heure, une fatale prévention s'attachait à ses pas, les soupçons l'accompagnaient partout: ses bonnes actions demandaient une explication, ses tentatives de réforme inspiraient de la défiance ou passaient inaperçues; il vivait au milieu des méchants; les méchants devenaient ses seuls censeurs, et son intérêt lui commandait de se conformer à leur règle. Bientôt, acceptant le verdict de l'opinion publique, le criminel se résignait à son ignominie, se croyait lui-même incapable de vertu, prédestiné au crime, et se décidait à lâcher la bride à ses penchants. Lorsque le criminel était père, la tache de son nom passait à ceux même qui en étaient fort innocents. Avant que de pouvoir seulement distinguer leur main droite de leur gauche, les enfants étaient admis dans l'Église du mal par le baptême: leurs parents ou les amis de leurs parents

prenaient en leur nom des engagements que, parvenus à l'âge de raison, ils ne devaient être que trop disposés à ratifier.

Le règne exclusif de la loi est donc un régime despotique, nécessaire et salutaire, à un moment donné du développement social, mais terrible toutefois et funeste, s'il dure trop longtemps. La loi a l'*esprit borné*, et n'aperçoit pas les conséquences légitimes qui découlent de son propre principe. Elle nous apprend à nous mettre à la place de ceux qui ont été lésés, mais elle nous défend de nous mettre à la place de ceux qui font le mal. Et les élèves les plus avancés de la loi, ceux dont les dons de sympathie sont le plus développés, seront les premiers à murmurer contre son joug; autant aux gens sans loi elle faisait l'effet de prêcher la pitié, autant elle paraîtra cruelle à ceux qu'elle a formés à sa discipline. Ces derniers sont mûrs et capables de recevoir la doctrine plus élevée que Christ enseigne. Christ fait considérer à l'homme de bien qui trouve son bonheur dans son humanité, le criminel comme malheureux; il ne craint point que la pitié témoignée aux criminels nuise à la compassion que méritent les innocentes victimes du crime. Christ se mêle donc hardiment aux rangs des péagers et des gens de mauvaise vie ; il fait volte-face contre l'adversaire et entreprend de faire prisonnière l'armée ennemie. Les enfants d'Israël se retournent et poursuivent les Égyptiens à travers la mer Rouge. Jérusalem met le siége devant Babylone sous le commandement de Christ. Christ annonce un grand projet de régénération universelle; il ne consent pas à tenir pour perdus ceux qui ont renoncé à la vertu. Il n'entend pas se contenter d'élever chez les gens de bien le niveau de la morale, ni de rendre à l'avenir le bien plus facile aux autres. Il faut qu'il se mette en quête de ceux qui sont déjà tombés ; n'importe leur dégradation, il n'en veut pas perdre un seul. Aux titres de Roi, de Fils de l'homme, il ajoute celui de Sauveur, de Rédempteur, et cette œuvre-ci paraît lui tenir plus à cœur encore que l'autre.

Christ entreprend donc la conversion des pécheurs. Saint Luc nous en rapporte plusieurs exemples, entre autres celui du péager Zachée et celui de la pécheresse pleurant aux pieds de Jésus. Ces deux récits nous donnent une idée de la puissance rédemptrice de Christ, et nous montrent à l'œuvre l'enthousiasme de l'humanité. Le second de ces traits, en particulier, est devenu cher à la chrétienté, car il a donné naissance à des institutions qui se retrouvent partout où l'Église chrétienne existe, et dont l'objet est de relever les femmes perdues. Il a fourni à l'art chrétien le

type de la Madeleine, qu'il suffit de rapprocher de la Vénus chère au ciseau grec, pour apprécier sous une forme palpable le changement que Christ a opéré dans les sentiments moraux de l'humanité relativement aux femmes.

L'Église chrétienne a donc toujours mis le relèvement des classes criminelles et perdues au rang de ses devoirs. Toutefois, il existe parmi les hommes pratiques du jour une forte antipathie contre ces œuvres, antipathie fondée sur l'observation et l'expérience, et qui n'est point dénuée de raison. Citons les objections qu'élève le monde contre la doctrine chrétienne du repentir.

Le vulgaire distingue deux sortes de vices. Une première classe renferme les infirmités ou les péchés d'humeur; l'autre classe renferme des vices du genre de la perfidie, de la brutalité, de la lâcheté. Nous pardonnons les fautes de cette première classe, nous ne pardonnons pas les autres, et la condition que nous mettons à notre pardon, c'est évidemment la présence, chez le coupable, de généreuses impulsions. Or, nous n'admettons pas que le criminel aux appétits féroces et bas, à qui le crime ne coûte ni lutte, ni remords, dont le front ne sait plus rougir et dont le cœur ne connaît plus d'émotion, songe sérieusement à quitter son mauvais train; nous le soupçonnons de tramer quelque trahison plus noire, car nous ne voyons pas en lui de sol où la vertu puisse germer. Que si l'on en appelle pourtant, contre un jugement si sévère, à l'existence probable de quelques impulsions généreuses dans le cœur du criminel lui-même, à la possibilité que ces impulsions y soient à l'état latent et ne demandent qu'à être réveillées, le monde réplique que ces inclinations elles-mêmes finissent, tôt ou tard, par mourir de langueur. La jeunesse est le seul âge propice à la conversion, et les moyens de relèvement connus dans ce monde ne vont pas au delà de ces limites. — Cependant on conviendra qu'il est des exceptions. On a vu paraître, à différentes époques, de puissants agents de réveil, des Whitefield, des Bernard, des Paul, pour ne pas dire un Christ, des hommes qui ont éveillé, dans des cœurs, en apparence morts, de généreuses impulsions. De tels hommes, animés d'un feu sacré, ont opéré ce qu'on peut appeler des miracles moraux. Eh bien! c'est cette passion de dévouement, cette ardeur de charité, cette vertu offensive et exceptionnelle, que Christ veut qu'on mette en jeu, et que le monde ne fait pas entrer en ligne de compte dans ses calculs. Qu'on ne dise pas qu'il vaudrait mieux pour l'Église n'imposer à ses membres ordinaires que des devoirs ordinaires! Christ a su ce qu'il disait,

et n'a dit que la vérité, lorsqu'il affirmait que l'enthousiasme de l'humanité est tout, et que rien ne peut le remplacer. Christ se représentait une Église où l'enthousiasme de l'humanité ne serait pas le fait de deux ou trois personnes, mais un fait général; il calculait qu'une fois allumé dans le cœur d'un de ses membres, l'enthousiasme gagnerait vite les autres cœurs, et que, tout en répandant sa chaleur au dehors, il préserverait l'Église de la tiédeur intérieure.

Mais les faits sont là. Quelque théorie que l'on professe sur la puissance de l'enthousiasme de l'humanité, il est rare, de nos jours, qu'il s'élève à la hauteur d'une véritable énergie. Nous ne voyons pas s'opérer souvent de ces conversions merveilleuses. Christ ne se dissimulait pas que l'Église aurait des temps de langueur, et l'enthousiasme de l'humanité des accès de refroidissement. Malgré cela, le christianisme est enthousiasme ou il n'est rien; et si l'on distingue des périodes dans l'histoire de l'Église où le ton dominant est pur et élevé sans être enthousiaste, où l'opinion chrétienne témoigne à la vertu une placide faveur sans remporter de victoires sur le vice, on découvrira probablement que les bons éléments de ces périodes représentent le déclin graduel d'un enthousiasme passé, et que les manifestations empreintes de tiédeur ne sont qu'hypocrisie et pourriture. Le christianisme sacrifierait donc sa divinité, s'il renonçait à son caractère missionnaire, et se transformerait en un simple établissement d'éducation. A coup sûr, cet article de la conversion est l'*articulus stantis aut cadentis ecclesiæ.*

LA LOI DU RESSENTIMENT.

Des deux sentiments qui composent la miséricorde, l'indignation et la pitié, l'indignation doit être satisfaite la première. Ce n'est pas user de miséricorde, c'est trahir la justice que de ménager le vice, tant qu'il est triomphant et insolent. Or, il existait en Palestine une classe de personnes propres à effaroucher la miséricorde et à lui faire céder la place à l'inflexible justice. C'étaient les scribes, les légistes et les pharisiens, gens dont les intérêts étaient identiques, et qui, par conséquent, faisaient cause commune et se confondaient dans un même parti. Non-seulement leurs vues différaient radicalement de celles de Christ, non-seulement ils n'avaient rien de chrétien, mais ils étaient animés d'un esprit essentiellement anti-chrétien. En résumé, leur doctrine consistait à nier l'existence d'un esprit vivant et à affirmer la nécessité absolue de règles particulières.

Tous les deux, Christ et l'homme du légalisme désiraient sauver le judaïsme. Mais celui-ci croyait que dans ce but il fallait prendre une attitude défensive et élever des murs de séparation; Christ, au contraire, voulait faire prendre au judaïsme l'offensive, en faire la religion universelle, et son dessein impliquait la foi qu'il avait à l'origine céleste et au caractère invincible du judaïsme. Tous les deux, ils se vouaient à la propagation du bien moral; mais l'un, l'homme du légalisme, se bornait à recueillir les résultats obtenus par ses ancêtres, à les ériger en règles et à les observer ponctuellement; l'autre, Christ, proclamait, au contraire, l'inspiration dont les anciens Juifs avaient été honorés, non-seulement abolie, mais encore remplacée, au sein de sa génération, par une inspiration supérieure, dont les lumières éclaireraient le domaine entier des obligations morales. Suivant lui, la méthode opposée ne pouvait pas faire naître la vertu, bien qu'elle pût de temps en temps faire accomplir quelque bonne action; elle ne pouvait que détruire dans l'esprit des hommes la notion même de vertu.

Nous voyons Christ accuser d'abord les Pharisiens de vices manifestes et directs. Mais il est clair que leurs bonnes œuvres ne lui plaisaient pas plus que leurs mauvaises œuvres. Ils étaient de ceux qui essaient d'abord d'écraser l'homme de génie, puis qui, n'ayant pas réussi, lui font l'affront plus sanglant encore de le révérer aveuglément dans les générations suivantes. Quelles sont les gens qui rendent à une grande mémoire un culte idolâtre? Ce sont précisément ceux qui n'ont pas voulu de ses réformes, ceux qui sont nés routiniers et savent s'accommoder de tout, excepté de la liberté, ceux qui prennent leur attachement à la sagesse du passé, pour un signe d'amour de la sagesse, tandis qu'ils n'aiment que le passé, et encore n'aiment-ils le passé que parce qu'ils haïssent le présent; ce sont, en un mot, ceux qui mettent Abraham, Isaac et Jacob en opposition avec Christ et en appellent au Dieu des morts contre le Dieu des vivants. Tels étaient les Pharisiens; ils en étaient devenus orgueilleux, pédantesques, puérils. Bref, la place de la moralité et de la sainteté, de la justice et de l'amour de Dieu était restée tellement inoccupée dans leur cœur, que rien ne dénotait plus en eux des hommes religieux, sinon une mesquine mauvaise humeur, un pauvre dépit contre tous ceux qui pensaient mal, et une pitoyable satisfaction à dépister l'hérésie.

Christ donna libre cours à sa colère en dénonçant les Pharisiens, bien plus qu'il ne l'avait fait en dénonçant les péagers et les femmes de mauvaise vie. Ce n'était pas qu'il eût moins pitié de ceux

qu'il accusait, en dépit de l'admiration de la foule, que de ceux dont il avait épousé la cause, lorsque le monde les désavouait. Mais il croyait que la colère avait droit de passer la première. Il fallait d'abord démasquer les imposteurs, quitte à leur pardonner ensuite, s'ils renonçaient à leurs grimaces. Christ estimait que ces hommes possédaient plus de pouvoir pour le mal que pour le bien ; car, si une révélation divine est le premier des bienfaits, l'imposture qui la contrefait est le pire de tous les maux.

Considérons maintenant le caractère de cette colère de Christ. Les partisans du légalisme n'étaient pas coupables, pour la plupart, de crimes manifestes ; s'ils avaient mal fait, il est probable qu'ils avaient eu du moins bonne intention ; s'ils avaient trompé les autres, ils avaient commencé par se tromper eux-mêmes. Il est difficile de reprendre un parti ainsi composé, sans multiplier les accusations, au risque d'ôter de sa force à la répréhension, ou de commettre une injustice apparente. Christ reproche aux Pharisiens leur puérile pédanterie, leur tyrannie écrasante et chicanière, et surtout (reproche de tous le plus sensible!) leur ignorance et leur haine pour la science ; il les appelle, enfin, enfants de la géhenne, serpents, race de vipères, et leur demande comment il est possible qu'ils échappent à la perdition. Sa qualité de prophète et ses prétentions nettement affichées à la royauté, donnaient à ces dénonciations contre le parti du légalisme, le cachet d'un défi mortel. La coupe d'indignation débordait ; toute réconciliation entre eux et lui était désormais impossible. Christ prévoyait bien comment la querelle finirait. Il aurait pu se taire sur le compte des Pharisiens, il aurait pu éviter de se rencontrer avec eux ou de s'entretenir avec eux ; il n'en fit rien ; il donna cours à sa colère et réduisit ses adversaires à la *nécessité* de se défaire de lui. Jamais son ressentiment envers eux ne fléchit. Il pardonna les insultes personnelles et les cruautés exercées contre lui, mais il ne paraît pas qu'il ait jamais pardonné aux hommes du légalisme de pécher contre le royaume de Dieu, contre la nation et contre le genre humain.

Il nous a paru convenable de discuter au long ce sujet, pour réfuter l'erreur qui ne veut voir dans le christianisme qu'une doctrine efféminée et sentimentale. Parce qu'il a contribué pour une grande part à adoucir les mœurs, qu'il a conquis à la femme une distinction et une dignité nouvelles, et qu'il a fourni de grands exemples des vertus passives, le christianisme est quelquefois représenté comme contraire aux passions fortes : on lui reproche

d'inspirer aux hommes une crainte exagérée des souffrances infligées et de développer une sensibilité morbide, ou, pour le moins, féminine. Vous entendez, par exemple, souvent dénoncer la guerre et la peine capitale comme anti-chrétiennes, parce qu'elles éveillent d'horribles associations d'idées, et quand les valeureux champions de quelque grande cause ont déclaré qu'ils tiendraient bon, fallût-il mettre à sang et à feu un continent entier, on a stigmatisé leur détermination comme choquante et anti-chrétienne. Mais ce qui est choquant n'est pas pour cela anti-chrétien. L'enthousiasme de l'humanité fait périr la sourde malice du serpent, mais il donne le jour à une nouvelle colère, exempte d'égoïsme. Il soulève la colère de l'intolérance contre tout artisan d'iniquité; il inspire le dégoût des jouissances égoïstes; il appelle contre la tyrannie et l'oppression la vengeance de la haine; il est amer à l'égard des sophismes, des superstitions, des spéculations froidement ourdies; il déclare une implacable guerre à toute espèce d'imposture. Jamais une âme étrangère aux aspirations de l'humanité ne connaîtra de telles ardeurs. Si l'on pouvait compter que le feu des bûchers ne consumât que le sophiste pernicieux et non le prophète, si l'on était sûr qu'en réduisant en cendres orthodoxes sa besoigneuse cervelle, on détruirait ses sophismes et qu'on inspirerait aux autres une crainte salutaire du mensonge, sans risquer de propager, en même temps, une terreur malsaine de toute activité intellectuelle et de toute liberté, l'humanité chrétienne pourrait considérer d'un certain œil de satisfaction un *auto-da-fe* même. En tout cas, le but manifeste de ces scènes d'horreur est chrétien; l'indignation qui est censée les commander est aussi chrétienne, et l'on peut appeler strictement chrétienne la croyance qu'elles impliquent, que les souffrances les plus cruelles et des torrents de sang sont de moindres maux que les souillures de l'âme et le délire du péché.

LA LOI DU PARDON.

Il importe maintenant de savoir, non plus comment le chrétien traitera les autres, mais comment il acceptera le traitement que les autres lui feront subir. Christ s'est exprimé, à cet égard, dans deux préceptes contraires. Il a dit d'abord: « Si l'on te frappe sur la joue droite, présente aussi l'autre; » mais ailleurs il a dit: « Si ton frère pèche contre toi, reprends-le, et s'il se repent, pardonne-lui. » Cependant ces deux préceptes ne se contredisent pas nécessairement, car ils impliquent tous deux que n'importe quelle injure peut être pardonnée à certaines conditions. Cette règle peut

elle-même être décomposée en deux maximes, l'une relative au devoir général du pardon, et l'autre relative au fait qu'il n'est pas d'injure qui ne puisse être admise au bénéfice du pardon.

La première de ces maximes se justifie aisément. Nous savons qu'il est plus facile de pardonner les injures à ceux que nous aimons, que cet amour nous soit commandé par l'admiration ou par le sentiment d'un lien de parenté. Or le christianisme inspire pour l'ensemble de l'humanité un sentiment qui, sans se confondre avec ceux-là, offre pourtant de grands rapports avec eux et ne peut manquer de produire les mêmes effets. Nous pouvons être sûrs aussi que le désir de la vengeance baisse à mesure que nous apprenons à sortir de nous-mêmes et à concevoir, à considérer des intérêts et des droits autres que les nôtres.

Reste à savoir quelles limites nous devons mettre à la pratique du pardon. Depuis que Christ a rendu ses lois, les êtres humains ont, dans tous les cas, droit à pardon. Quoiqu'ils foulent aux pieds les droits d'autrui, ils ne peuvent fouler aux pieds les leurs propres ; quoiqu'ils répudient toute obligation envers les hommes, ils ne peuvent abroger, ils peuvent seulement changer et modifier les obligations des autres envers eux. Cette innovation morale est la plus frappante de toutes celles que Christ a proposées. Elle a produit sur l'humanité une telle impression qu'on la regarde communément comme le tout, ou du moins comme la partie fondamentale de la morale chrétienne. Quand on parle d'esprit chrétien, on entend assez habituellement un esprit de pardon. Qu'il y ait eu depuis et qu'il y ait encore des esprits vindicatifs, cela ne prouve rien; mais ce qui prouve beaucoup, c'est que de tels caractères soient maintenant notés comme des exceptions, et qu'ils excitent toujours de l'antipathie, et souvent de l'horreur et du dégoût. Dans l'antiquité, on ne les désapprouvait pas, et ce n'était que dans les cas extrêmes que l'on en faisait l'objet de quelque légère condamnation, comme celle que nous prononçons sur l'exagération de sentiments bons et naturels. Il n'est pas jusqu'au duel qui n'ait changé de signification, et, d'acte de vengeance, ne soit devenu un acte commandé par le respect de soi-même.

Nous pouvons donc soutenir que le principe général du pardon des injures, proclamé par Christ, a été adopté par le monde, qu'il est devenu partie intégrante de la morale, et a produit sur la moyenne des caractères une différence en bien, fort sensible. On approuve, on admire même le pardon des injures illimité, pourvu qu'il soit d'une sincérité manifeste; on se croit tenu soi-même d'ac-

cepter le repentir, même dans les cas les plus graves, si le regret est positivement sincère. Mais, en pratique, dans la plupart des cas, l'on soupçonne la sincérité, soit du repentir, soit du pardon. Car le pardon se manifeste par les mêmes traits que la servilité. Toute vertu poussée à l'extrême se confond avec quelque vice, et dans le cas de la vertu dont il s'agit, le vice qui en est la contrefaçon, est particulièrement méprisable. En résumé : le pardon des injures, que le monde ancien regardait bien comme une vertu, mais comme une vertu presque impossible, se présente aux modernes, dans les cas ordinaires, comme un devoir formel ; et, tandis que les anciens honoraient de leur admiration l'homme qui le pratiquait, les modernes poursuivent de leur répugnance celui qui ne le pratique pas. Quand l'injure pardonnée est excessive, les modernes regardent l'homme qui pardonne du même œil dont les anciens regardaient l'homme pardonnant une injure ordinaire, c'est-à-dire d'un œil d'admiration, pourvu qu'ils soient assurés de la sincérité du pardon. C'est en ce point surtout que le christianisme et la civilisation coïncident.

Les deux préceptes de Christ, que nous avons rapportés sur le pardon des injures, cessent de se contredire, même en apparence, s'ils se rapportent à deux classes différentes d'offenseurs. Or, dans le Sermon sur la montagne, il est clair que Christ trace à ses disciples la ligne de conduite qu'ils doivent suivre vis-à-vis de ceux qui ne sont pas ses disciples, vis-à-vis des païens. Ils doivent ne penser à leurs oppresseurs qu'avec bienveillance, ils ne doivent pas opposer aux malédictions le silence, bien moins le silence du mépris, mais des bénédictions ; ils doivent donner des témoignages de bonté, et non d'indifférence, en retour du mal qu'on leur fait. Dans le second précepte, il n'est plus question de rapports avec les païens, mais de rapports avec les chrétiens, et la ligne de conduite à suivre est différente. Les chrétiens ne se regardaient pas comme frères, en raison de leur titre commun de membres de l'Église ; mais ils devenaient membres de l'Église en raison de leur fraternité réciproque. Une offense commise par un chrétien avait donc la noirceur d'une de ces violations du droit d'hospitalité ou du droit des suppliants, que les barbares eux-mêmes s'interdisaient ; c'était la violation d'un contrat solennel. Aussi était-il naturel que les deux classes d'offenses fussent traitées différemment. Un chrétien méritait le ressentiment, mais il était déraisonnable d'en vouloir à un offenseur païen. Le juif possédant les éléments du christianisme, l'offense qui partait de lui devait passer en général pour l'offense d'un

frère, et non pour l'attaque d'un ennemi; car, quoique les juifs ne fussent pas chrétiens, les premiers chrétiens étaient pour la plupart juifs.

Relevons encore un point. La loi de Christ ordonne au chrétien, dans certains cas, de se passer de toute réparation, et, dans d'autres, d'en appeler à l'assemblée des chrétiens. Or celle-ci n'ayant aucun pouvoir de contrainte, il en résulte que Christ nous dissuade de jamais porter plainte devant les cours séculières. Mais Christ le fait, non parce qu'il désapprouve en théorie l'usage des lois criminelles, mais parce que l'Église était établie au milieu d'un monde païen auquel elle ne devait prêter main-forte en aucune manière, ni offrir aucune résistance. Ces circonstances particulières ont disparu, et il est impossible aujourd'hui d'éliminer du problème tous les éléments qui touchent à l'ordre public. Maintenant, ce n'est pas la partie lésée, c'est la société qu'il faut considérer dans le traitement des offenses. La loi de Christ cesse donc, dans bien des cas, de servir de règle de vie; mais il en serait ainsi dans *tous les cas*, qu'elle n'en perdrait pas pour cela sa valeur. La loi de Christ peut ne plus servir de règle invariable aux actions, et être encore une loi invariable pour les sentiments et les mobiles. Bien loin de vous abstenir de poursuivre, il se peut qu'il devienne votre devoir de poursuivre : seulement il ne faut plus que ce soit pour vous un *plaisir* de poursuivre. On peut ne pas se départir de la bonté, même dans cette éventualité, car le devoir de la bonté subsiste ; il faut s'efforcer, par tous les moyens de douceur compatibles avec l'intérêt public, de montrer au cœur grossier et païen la voie plus excellente de la charité.

CONCLUSION.

Nous avons défini l'Église chrétienne une république qui diffère des autres sociétés par l'étendue illimitée des sacrifices qu'elle demande à ses membres. Nous avons montré ensuite qu'elle est fondée sur les liens du sang, et repose sur la parenté générale qui rattache tous les êtres humains les uns aux autres. Le sentiment du devoir donne naissance à des lois dans la république chrétienne. Ces lois elles-mêmes ne sont pas considérées comme très-importantes ; on ne se donne pas de peine pour les formuler exactement, elles subsistent plutôt à l'état de règles généralement admises par les citoyens, qu'à l'état de statuts écrits. En revanche, on considère le sens de l'obligation, auquel toutes les lois doivent

leur origine, comme étant d'une indicible importance. On recourt à tous les moyens possibles pour aiguiser ce sens de manière que, dans un cas donné, il indique instantanément et instinctivement la ligne de conduite à suivre.

Cette sensibilité morale plus développée a pour effet d'enrichir la morale objective de devoirs nouveaux que n'aperçoit pas le sens moral plus obtus du siècle. Quelques-uns de ces devoirs nouveaux ne diffèrent pas en nature de ceux que prescrit la morale du siècle; ce ne sont que des applications nouvelles de principes qui, dans d'autres systèmes, sont imparfaitement appliqués. Mais, à côté de ceux-ci, la république chrétienne admet toute une classe de devoirs nouveaux, différents en nature de ceux que reconnaissent les états séculiers; ce sont les devoirs positifs, actifs, qui consistent, non à s'abstenir du mal, mais à travailler assidûment au bien des autres. Ces devoirs se divisent en deux classes, suivant qu'ils ont pour objet le bien physique des hommes ou leur développement moral. — Mais les caractères individuels profitent plus encore que la morale objective de l'accroissement du sens moral. Le chrétien ne doit jamais arriver à une conclusion pratique par calcul ou par un pénible travail, mais par une impulsion immédiate. Sans doute, il peut lui coûter quelque effort de pensée et d'étude pour apprécier exactement la nature des circonstances; mais, dès qu'il est au clair sur sa position, le sens moral doit parler en lui aussi promptement que résonnerait une note sur la corde d'un instrument de musique. Cette sensibilité morale, cet accord absolu des désirs intimes avec l'obligation extérieure, étaient désignés par Christ et ses Apôtres du nom de *sainteté*, et étaient attribués par eux à la présence dans l'âme d'un Esprit divin. On n'est reconnu membre de la république chrétienne qu'à ce signe. Nous l'appelons ici l'enthousiasme de l'humanité. Nous le faisons consister dans le respect des êtres humains envisagés en eux-mêmes, indépendamment de leurs bonnes qualités. Il embrasse donc les méchants aussi bien que les bons; et comme il contemple les êtres humains dans leur idéal, il désire non pas leur bonheur apparent, mais leur bonheur le plus élevé. Ce respect comprend enfin la personne même qui l'éprouve, et lui faisant aimer l'idéal qu'elle porte en elle-même, l'incline au respect d'elle-même, à l'humilité, à l'indépendance, et diffère de l'égoïsme aussi positivement qu'il est dans la nature de l'égoïsme de s'allier au mépris de soi-même, à l'arrogance et à la vanité.

Comment cet enthousiasme s'allume-t-il? Il s'allume au contact

de la personne de Jésus-Christ en qui il a brillé de son plus pur éclat. Nul ne sait comment l'enthousiasme s'est allumé dans le cœur de Christ; les profonds abîmes de sa personnalité en recèlent le secret. Dieu n'a pas voulu engendrer de second Fils pareil à lui. Mais depuis que Christ a manifesté cet enthousiasme aux hommes, ceux-ci ont pu l'imiter, et chaque nouvelle imitation ravive la puissance de l'original. Sa vie restera toujours le seul document qui nous révèle la racine et l'unité de la perfection morale en l'homme. Homme unique, il a été appelé de par la volonté de Dieu à une douleur unique; sa souveraineté dans la sphère de la souffrance n'est pas moins absolue que dans la sphère du dévouement. Aussi n'est-il pas d'exemple, pas de vie qui ne tombe au second rang, en présence de son exemple et de sa vie, et qui ne serve principalement à rehausser l'éclat de ce modèle original et central. Ses blessures serviront de retraite à toutes les douleurs humaines, et sa croix servira d'appui à tous les renoncements humains. — Mais nous nous aventurons sur un terrain que nous ne sommes pas encore en mesure d'explorer.

Jusqu'ici, nous n'avons parlé que de la morale chrétienne, et nous avons examiné comment Christ guérit l'homme de son égoïsme. Mais l'homme a d'autres ennemis que lui-même; il a besoin de secours que la morale ne peut pas lui fournir. Deux grands ennemis le harcèlent: le mal physique et la mort. Nous verrons dans un autre traité quelles consolations Christ offrit aux hommes contre ces maux, comment il les réconcilia avec la nature en leur communiquant des notions nouvelles sur la puissance qui gouverne le monde, en triomphant lui-même de la mort, et en leur révélant l'éternité.

Relevons, avant de terminer, la grandeur de l'œuvre que Christ a accomplie. Son dessein, fondé sur de simples principes, s'est réalisé contre toute attente, à travers toutes les formes de gouvernement. Mais la Nouvelle-Jérusalem n'a pas échappé à la corruption plus que l'ancienne. En effet, les croyances qui enrichissent et fécondent la nature humaine, rendent en même temps les hommes capables de péchés plus profonds; admis dans un sanctuaire plus pur, ils sont exposés à commettre de plus grands sacriléges; en acquérant le sens des obligations nouvelles, ils perdent quelquefois le simple respect des obligations anciennes. Les saints, qui ont repoussé les tentations les plus subtiles, ont quelquefois tout à recommencer à la suite de quelque lourde chute. L'hypocrisie est devenue dix fois plus ingénieuse, et dispose de plus de déguise-

ments. Bref, la nature humaine s'est développée en mal autant qu'en bien; et si l'on compare les siècles chrétiens aux siècles païens, on les trouvera à la fois pires et meilleurs, de sorte que l'on peut se poser la question si, à tout prendre, l'humanité a gagné. A coup sûr, la question est frivole; l'homme fait regrettera-t-il le temps de l'enfance, et s'estimera-t-il peu payé de la perte du bonheur insouciant attaché à l'enfance ignorante, par un accroissement d'intelligence et d'expérience? Ce qui constitue le triomphe de l'Église chrétienne, c'est qu'elle est là; c'est que le plus hardi des rêves, au lieu de se trouver impraticable, s'est réalisé; c'est qu'une fois réalisé, il n'est pas devenu l'apanage de quelques esprits d'élite, mais s'est répandu sur une vaste étendue du globe; c'est qu'au lieu de céder la place, au bout de quelques siècles, à un système mieux adapté à des temps plus modernes, il a duré deux mille ans; c'est qu'au bout de ces deux mille ans, au lieu de n'avoir plus qu'un reste de vie et de n'être plus qu'une ruine épargnée par l'indulgence des amis du passé, il déploie encore de la vigueur et de la souplesse; c'est, qu'enfin, à travers toutes les transformations qu'il a subies, il demeure visiblement le même et s'inspire de l'esprit intarissable et universel de son Fondateur. Là est la vraie, la divine puissance du christianisme, et non dans l'exemption de toute erreur. Ce n'est pas davantage un caractère de parfaite suffisance qui le distingue. Les chrétiens ont tort de présenter leur foi comme la seule acceptable, et comme contenant en elle-même tout ce que l'homme peut requérir et désirer. Elle n'est qu'une révélation entre plusieurs, et elle est loin de suffire au bonheur de l'homme. Il n'y a pas de bonheur sans certaines conditions physiques, sans la santé, sans une certaine énergie animale. Il faut, en outre, beaucoup de prudence, la connaissance des phénomènes physiques, des ressources. Une autre révélation nous a été accordée, surtout en ces derniers temps, pour nous aider à prendre les arrangements nécessaires à notre bien-être physique. Nous vivons sous les rayons bienfaisants de la science. Ce sont là deux révélations différentes. Nous n'avons que faire, pour le moment, d'examiner les points sur lesquels elles entrent en conflit: ils sont du ressort de la théologie, et non du ressort de la morale chrétienne. Jamais on n'a supposé que la révélation morale, dont nous nous sommes occupés, pût jurer avec la science. Toutes deux, elles sont vraies, et toutes deux indispensables pour le bonheur des hommes. La science est le trésor particulier de notre siècle: nous devons veiller sur elle avec une sainte jalousie, faire valoir

ses droits, et traiter les gens qui se contentent du christianisme et méprisent la science, comme Christ traita les ennemis de la lumière de son temps. D'autre part, la morale chrétienne, quoique plus incertaine et moins stable que la science, est plus directement et plus intimement utile à l'humanité. La vie scientifique est moins noble que la vie chrétienne; il vaut mieux, pour ainsi dire, être citoyen de la Nouvelle-Jérusalem que de la Nouvelle-Athènes.

Rien dans l'histoire n'est comparable à l'œuvre magnifique que Christ a fondée par sa seule volonté et sa seule puissance. On ne saurait analyser le jeu de cette puissance créatrice. Aucun architecte ne prépara les plans de la Nouvelle-Jérusalem; aucun comité ne rédigea le programme de la République Universelle. Cette œuvre étonnante s'accomplit sans bruit, elle attira peu l'attention des hommes. Si quelqu'un peut définir le ressort secret qui unit les hommes entre eux, révéler l'origine de cette faculté du langage qui sert de symbole à leur union, ou décrire en termes satisfaisants la naissance de la société civile, il pourra aussi expliquer l'origine de l'Église chrétienne. A l'exception de cet homme-là, les autres ne trouveront pas de meilleure explication que celle-ci : « le Saint-Esprit descendit sur ceux qui croyaient. » Nul ne vit bâtir la Nouvelle-Jérusalem : aucun œil ne distingua l'essaim des ouvriers, ni les murailles en voie de construction, ni les rues non pavées; personne n'entendit résonner la truelle, ni la pioche, car la Nouvelle-Jérusalem descendit *du ciel d'auprès de Dieu.*

LOUIS CHOISY.

FRANÇOIS BACON DE VÉRULAM

Il est peu d'hommes dont le mérite ait été aussi différemment apprécié que celui de François Bacon de Vérulam. Parmi les critiques, les uns, et ce sont les plus nombreux, remplis d'admiration pour le génie et pour l'érudition du chancelier d'Angleterre, le célèbrent comme le fondateur de la science expérimentale et font remonter jusqu'à lui tous les progrès que sa méthode a provoqués. Les autres s'efforcent de repousser cette manière de voir: sans méconnaître l'esprit fécond de l'éminent écrivain, ils avançent que la science de la nature serait devenue ce qu'elle est de nos jours, sans Bacon et son *Novum organum*. Il suffit de nommer, parmi ces derniers, Brewster et Biot; leur critique pénétrante mérite d'autant plus l'attention, qu'ils brillent eux-mêmes dans le domaine des recherches scientifiques. M. Whewel, le célèbre historien des sciences inductives [1], auteur d'un *Novum organum renovatum*[2], a tenté de séparer dans une appréciation équitable, les qualités réelles des qualités imaginaires, et d'expliquer ainsi la divergence des jugements portés sur Bacon. La justesse et la modération de son appréciation n'ont pas réussi à mettre fin au débat. En 1856, M. Kuno Fischer publiait en Allemagne un véritable panégyrique du chancelier [3]. Mais la réponse ne s'est pas fait longtemps attendre: dès 1860 paraissait un petit écrit de M. Lasson, tendant à rabaisser les connaissances scientifiques aussi bien que les opinions philosophiques de l'écrivain anglais[4].

Cependant, aucune dépréciation n'a encore égalé celle de M. J. de Liebig, président de l'Académie des Sciences à Munich. Dans la préface de l'ouvrage qu'il a écrit sur ce sujet, l'illustre chimiste signale le fait que, dans la Grande-Bretagne, les théories agronomiques de Bacon et ses principes sur la fumure des terres avaient rencontré une forte opposition et donné lieu à une réfutation vi-

[1] History of inductive Sciences, 3 vol. in-8°, 1857.
[2] Novum Organum renovatum, in-8°, 1858.
[3] Franz Baco von Verulam. Leipzig, 1856.
[4] Ueber Baco's von Verulam wissenschaftliche Principien, in-4°, 1860.

goureuse et décisive. M. de Liebig ajoute que, pour sa part, il a cru entrevoir, personnifiée dans Bacon, une tendance caractéristique de l'esprit anglais, et que, pour s'en assurer, il s'est mis à étudier avec soin les philosophes et les savants, compatriotes du chancelier. « Après cela, dit-il, je repris les œuvres de Bacon et j'y reconnus « bientôt, sinon la source, du moins le modèle de la méthode em- « pirique en usage parmi les amateurs de la science en Angleterre. « L'étude de Bacon eut dès lors pour moi tout le charme d'une « découverte scientifique. »

Le résultat de cette étude a été la publication d'un petit écrit intitulé : *François Bacon de Vérulam et sa méthode des sciences naturelles*[1]. L'auteur se propose d'examiner à nouveau les prétentions et les droits de Bacon, en tant que rénovateur de la science et fondateur de la vraie méthode scientifique. Quels services a-t-il rendus lui-même aux sciences naturelles? Quelle a été sa part d'activité dans les discussions de son temps et son influence sur le grand courant de la pensée moderne?

M. de Liebig consulte les ouvrages scientifiques de Bacon; il s'efforce de prouver qu'il y a partout ignorance des découvertes antérieures, incapacité relativement à l'observation de la nature, et, qui plus est, supercherie et mensonge dans la description des faits. Bacon, dit-il, méconnaît le vrai sens de l'experience; les directions de sa méthode sont sans portée, et bonnes seulement pour « nous promener dans un labyrinthe dont il ignore lui-même l'issue..... » Tout son système inductif ne consiste qu'en une agglomération mouvante de vagues perceptions de nos sens. Se faire personnellement valoir en abaissant les autres et en les dépouillant de de leurs mérites, est sa manière d'agir la plus habituelle. Quant à son style, phrases brillantes et sonores, mais dépourvues de toute science profonde et solide. « Il put dire en mourant que son expé- « rience avait réussi, c'est-à-dire qu'il avait réussi à *tromper le* « *monde*. La nature, qui l'avait richement doté de dons brillants, « lui avait refusé le sens de la vérité et de la bonne foi ; et comme « ce fut le cœur plein de mensonges qu'il aborda la nature, elle ne « lui obéit point et ne voulut rien lui révéler. »

Les vrais progrès dans la sphère des sciences naturelles ont été

[1] Ueber Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung. München 1863. — Cet ouvrage est la reproduction amplifiée d'une série d'articles publiés dans la Gazette d'Augsbourg. *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* 1863, nos 100-105.

obtenus par des hommes qu'il ignorait, qui n'ont rien appris de lui, qui n'ont pas même lu ses écrits. « Il est assez remarquable, en « raison de la position occupée par Bacon dans les sciences d'obser- « vation, que, pendant un siècle et demi, son nom ait été à peu près « complétement oublié, si ce n'est dans les épigraphes des ouvrages « de ses compatriotes, et que le rang qu'aujourd'hui encore plusieurs « personnes s'obstinent à lui accorder, ne date positivement que de « l'époque des encyclopédistes français, qui tenaient à élever jus- « qu'aux nues les principes utilitaires et matérialistes. »

Tel est le jugement de M. de Liebig. S'il est fondé, ce jugement anéantit la réputation de Bacon; la valeur que jusqu'ici on avait cru devoir lui attribuer, n'est désormais qu'une grande illusion. L'écrit de M. de Liebig est une condamnation d'autant plus sévère qu'elle est tardive ; c'est un verdict qui menace de ruiner la personnalité scientifique du chancelier d'Angleterre, comme l'arrêt des pairs avait ruiné son caractère moral.

M. Pierre de Tschihatchef s'est fait, il y a deux ans, en France, l'interprète de cette condamnation; il a traduit l'écrit de M. de Liebig [1]. M. de Tschihatchef raconte qu'après une lecture des œuvres de Bacon, il avait été désagréablement affecté de ne point y trouver ce qu'il cherchait. Longtemps, il s'était défié de son propre jugement; mais le savant allemand avait levé ses scrupules; il avait vu dans son témoignage la confirmation victorieuse de ses vues personnelles. A l'en croire, la réfutation de M. de Liebig a changé l'opinion régnante sur Bacon, et toute tentative de justification est désormais désespérée.

La France possède sur Bacon le travail le plus complet, le plus approfondi, le plus réfléchi. C'est le grand ouvrage de M. de Rémusat. Mais jusqu'à ce que la critique française ait dit son mot, il peut être avantageux de faire connaître les débats que l'écrit de M. de Liebig a suscités en Angleterre et en Allemagne.

M. C. Sigwart, professeur de philosophie à Tubingue, a fait, en 1863, la première critique des assertions de Liebig [2]. Ces recherches ont appelé une réponse détaillée de M. de Liebig [3]. Une polémique en règle s'est engagée; le dernier mot est resté au contradicteur de M. de Liebig [4].

Lord Bacon, par Justus de Liebig, traduit de l'allemand par P. de Tschihatchef, 1866, in-12°. LIX et 277 p.

[2] Preussische Jahrbücher, Augustheft 1863.

[3] Beilage der Augsburger Allgemeinen Zeitung 1863, n°s 306, 307, 310, 311.

[4] *Sigwart*, Preuss. Jahrb. Januarh. 1864.—*Liebig*, Beil. der Allg. Zeit. 1864,

M. Sigwart donne raison à M. de Liebig sur deux points. Premièrement, Bacon présente, comme naturaliste, bien des lacunes; il rapporte de fausses observations et partage mainte opinion superstitieuse; il méconnaît, en particulier, l'importance des mathématiques dans les sciences naturelles. En second lieu, Bacon montre jusque dans ses écrits un caractère équivoque; il se vante beaucoup lui-même, et laisse ignorer ce qu'ont déjà fait pour la méthode et la tendance qu'il recommande, ses prédécesseurs ou ses contemporains. En dehors de ces deux points, les accusations de M. de Liebig contre la science et contre le caractère de Bacon ne sont pas fondées.

Bacon avait dit: « Plusieurs rapportent, comme une expérience « très-extraordinaire, que la force de deux hommes suffit pour « soulever, dans le fond d'une mine, un bloc de minerai dont le « déplacement exigerait au moins dix hommes lorsque le même « bloc se trouve à la surface du sol. » Selon M. de Liebig, Bacon aurait expliqué ces exemples de la manière suivante: « Chaque « corps a une place qui lui est assignée par la nature; aussitôt « qu'on veut l'en éloigner, il entre dans une espèce de fureur; de « là sa tendance à reprendre vivement sa place primordiale, dont « il ne souffre pas qu'on l'écarte, à moins que ce ne soit à des dis- « tances peu considérables. » Mais M. Sigwart nie que cette explication se lise dans le passage indiqué. La solution qui s'y trouve proposée par Bacon est toute différente et en soi parfaitement juste: c'est que la pesanteur diminue à mesure qu'on s'éloigne de la surface de la terre, quelle que soit la direction de cet éloignement. Ce n'est qu'après avoir énoncé cette vérité, et pour l'appuyer, que Bacon entre dans certaines considérations qui trahissent les défauts de sa théorie sur la pesanteur. Cette théorie, du reste, valait bien celle qui était généralement admise de son temps, à savoir que l'aspiration naturelle des corps solides à s'unir avec la terre perdait son énergie ou recevait une satisfaction relative, selon qu'ils se trouvaient détachés du sol ou enfoncés dans l'intérieur de la terre.

« Bacon, dit plus loin M. de Liebig, attache une grande impor-

nos 64, 66, 67. — *Sigwart*, Beil. der Allg. Zeit. 1864, no 80. — *M. Tschihatchef* a également traduit les articles de M. de Liebig et les a joints à son principal ouvrage. Il nous a paru équitable de nous attacher à exposer ici de préférence les principaux arguments de M. Sigwart, dont les articles n'ont pas été traduits en français.

« tance à l'expérimentation, mais il en ignore la portée ; il la con-
« sidère comme un instrument mécanique qui, une fois mis en
« branle, produit l'ouvrage par lui-même. — Or, une expérience
« qui ne se rattache pas d'avance à une théorie, c'est-à-dire, à une
« idée, ressemble tout autant à une véritable investigation que le
« bruit d'une crécelle d'enfant ressemble à la musique. » Où Bacon exprime-t-il la pensée qui lui est attribuée ici ? M. Sigwart l'ignore ; il se contente de citer un passage du *Novum organum* (I. *Aph.* 99), dans lequel le philosophe anglais conseille de *ne pas* demander aux expériences la production d'un ouvrage déterminé. Par contre, le principe opposé par M. de Liebig n'est autre que celui de Bacon lui-même. « Le savant qui expérimente sans un
« plan, ressemble à un homme qui tâtonne dans les ténèbres pour-
« trouver son chemin, au lieu d'allumer un flambeau avant d'en-
« treprendre sa route. » (*N. O.*, I. *Aph.* 82. compar. avec *de Dign. et Augm.*, lib. V, cap. 2.)

Ailleurs, M. de Liebig rappelle la distinction établie par Bacon entre les expériences qu'il qualifie de *fructueuses*, et celles qu'il appelle *lumineuses*. Les premières ont été faites conformément à une idée et servent de démonstration, tandis que « les expérien-
« ces *lumineuses* possèdent l'admirable propriété de ne jamais
« tromper les attentes. En effet, elles ne sont pas accomplies en
« vue d'un problème quelconque, mais uniquement pour pénétrer
« la vraie cause d'un phénomène. Le résultat de ce genre d'expé-
« riences est toujours parfaitement assuré. » Sur quoi, M. de Liebig se dispose à citer l'exemple d'une semblable expérience *lumineuse* pour montrer que Bacon « entend par là certaines expériences
« auxquelles on se livre sans savoir ce que l'on fait. »

Mais où Bacon a-t-il jamais exprimé une idée aussi absurde ? Il a distingué entre les expériences *fructueuses* qui, comme celle de la fabrication de l'or, ont une valeur pratiquement et immédiatement appréciable, et les expériences *lumineuses* dont l'unique résultat est la connaissance des causes. De ces dernières, il a affirmé qu'elles fournissent toujours un enseignement, quelle que soit d'ailleurs leur issue, que cette issue réponde ou non à l'attente de l'observateur. Enfin, il a, sans cesse, recommandé l'expérimentation *lumineuse*, de préférence à l'expérimentation *fructueuse*.

Après avoir cité la recette, proposée par Bacon, pour la fabrication de l'or : « Cette recette, » observe M. de Liebig, « nous montre au complet Bacon et ses œuvres. » Non, tout Bacon n'est pas là. Le même homme qui indique ici les moyens de faire de l'or, écrit

ailleurs ce passage plein de sens : « La chimie est remplie d'erreurs « et de superstitions. Mais elle ressemble au paysan de la fable, qui « apprend à ses fils que la vigne qu'il leur laisse, renferme un tré- « sor de grand prix. Ceux-ci ne trouvent pas le trésor, mais en le « cherchant, il font rapporter à la vigne le double de son produit « ordinaire. Ainsi la chimie, employée à la recherche de la fabri- « cation de l'or, a conduit à plusieurs découvertes admirables, aussi « fécondes pour la connaissance de la nature que pour l'usage pra- « tique de la vie. » *(De Dign. et Augm.*, lib. I.)

« Dans l'examen de la lumière, » lisons-nous encore dans le livre de M. de Liebig, « ce sont les couleurs du prisme qui constituent « les *Instantiæ solitariæ* (comme de raison, il faut se passer du *pourquoi*). » Cette dernière observation n'est pas juste. Bacon ajoute immédiatement : *Car* les prismes et les gouttes d'eau n'ont rien de commun avec les couleurs telles qu'elles existent dans les fleurs, les pierres précieuses, les bois, les métaux, etc., que la couleur même. Ce qui revient à dire : il faut étudier les couleurs à l'aide du prisme, parce qu'elles se présentent alors comme purs phénomènes lumineux, et ne dépendant pas d'une surface colorée. D'où il est facile de conclure, ajoute Bacon, que *la couleur n'est qu'une modification de la lumière incidente que reçoit un corps.*

L'analyse à laquelle Bacon soumet l'idée de la chaleur, dans le second livre du *Novum organum*, est présentée, par M. de Liebig, sous une forme qui la fait paraître absolument vide de sens. Il n'est pas juste de faire un crime à Bacon de placer, dans l'énumération des instances de la chaleur, l'huile de vitriol, qui *brûle* les habits, l'eau-de-vie, le vinaigre *(spiritus origani)*, qui *brûle* la langue, à côté des plumes et de la laine qui tiennent *chaud*, et la fiente fraîche de cheval, qui *fume*, à côté de la flamme et des rayons solaires. Ne possédant pas de thermomètre, Bacon fait entrer dans son énumération tout ce qui provoque la sensation de la chaleur, comme aussi son désir de rendre ses tables le plus complètes possible, l'engage à y introduire toutes les substances qui « exécutent les fonctions de la chaleur. » Il donne ensuite de la chaleur une définition dont l'analogie avec nos vues actuelles doit frapper tout esprit non prévenu. La chaleur, d'après Bacon, est un mouvement, et notamment un mouvement expansif, en vertu duquel les corps se dilatent et tendent à occuper un espace plus grand que celui qu'ils occupaient précédemment, tandis que le froid les condense. En retranchant de cette définition le mot *expansif*, M. de Liebig en ôte précisément l'élément essentiel ; à ce prix seulement

il est autorisé à dire « que l'on a peine à comprendre comment un « homme tant soit peu disposé à l'observation..... a fait, pour *ne « pas s'apercevoir* que le changement opéré dans le volume des « corps, selon les divers degrés de la température, est une des « propriétés les plus constantes de la chaleur. » Ainsi encore Bacon avait dit: « *Rejice motum localem aut expansivum secundum to- « tum.* » M. de Liebig traduit ces derniers mots par: « à la mer « l'expansion; » par là, il omet la partie essentielle de la phrase : *secundum totum*, et fait dire à Bacon ce non-sens que, lorsqu'il s'échauffe, « l'air se dilate sans devenir plus chaud pour cela, tandis que le texte porte expressément : « *Neque tamen colligis « manifestum augmentum caloris.* »

On nous affirme ailleurs que le nom de Galilée ne se rencontre que deux fois dans les ouvrages de Bacon; on ajoute que le savant anglais n'a rien su de tous les grands travaux de son époque. Or, Bacon a connu et mentionné l'explication de Galilée du flux et reflux *(silva silvarum* 791), sa découverte du téléscope *(Nov. org.* II, *Aph.* 39), et celle des satellites de Jupiter *(Descriptio globi intellectualis.* Cap. 7, p. 625. *Thema cœli*, p. 639), sa description de la voie lactée *(Descr. gl. intel.* Cap. 6, p. 629), sa découverte de nouvelles masses d'étoiles dans la région des planètes *(Ibid.* Cap. 7, p. 629. *Thema cœli*, p. 632).

M. de Liebig avait supposé que l'ouvrage de Bacon, intitulé: *Historia vitæ et mortis*, avait été, grâce aux flatteries qu'il renferme, la cause de l'élévation du chancelier. M. Sigwart démontre que ce livre ne fut écrit que depuis la chute de son auteur.

« Enfin, demande M. Sigwart, comment faire à un savant un « crime d'avoir mal vu ceci, ou de n'avoir pas découvert cela ? » Celui qui aborde la nature avec des préjugés et des hypothèses erronées ne peut y trouver la vérité. Reprocher, comme M. de Liebig, à Bacon de n'avoir pas eu la moindre idée d'une loi du mouvement, ou de l'attraction réciproque comme l'a entendue Newton, c'est lui reprocher d'avoir vécu avant Newton. Kepler avait-il eu une notion juste et claire de la pesanteur? Gilbert ne voyait-il pas dans la pesanteur une force électrique? Le même Gilbert ne considérait-il pas la force magnétique comme une émanation de la vie de la terre, et n'essaya-t-il pas d'expliquer la rotation du globe terrestre par le magnétisme? La plupart des erreurs de Bacon ont leur source dans les notions défectueuses de son époque, dans les erreurs traditionnelles et les théories scolastiques qui y dominaient encore. Quand on compare à l'idée

qu'on se faisait généralement de la nature, le sens critique de Bacon, la défiance qu'il oppose aux superstitions de toute espèce et sa persévérance à découvrir la vérité qu'elles ont défigurée, on est bien plus disposé à admirer qu'à accuser le philosophe anglais.

Après avoir ainsi justifié Bacon contre les accusations de M. de Liebig, M. Sigwart ne craint pas d'accorder que Bacon n'a fait faire aux sciences naturelles aucun progrès positif. « Veut-on le « juger comme naturaliste, dans l'acception la plus spéciale du « mot, on est forcé de reconnaître sa complète nullité. C'est un « amateur plein d'esprit, non un savant. Mais Bacon lui-même « n'a point la prétention de passer pour un naturaliste de profes- « sion : il ne veut qu'indiquer, d'une manière générale, les grands « traits de la vraie méthode pour arriver à une connaissance exacte « de la nature ; il désire exciter d'autres savants à rassembler des « matériaux ; il se défend de viser à faire lui-même des découver- « tes, et reconnaît sincèrement que les connaissances qu'il a pui- « sées dans les livres autant que dans l'observation personnelle, ne « sont ni assez complètes, ni assez certaines pour fournir une « explication systématique de la nature. » Le mérite qu'il s'attribue est d'avoir, par la découverte d'une nouvelle méthode scientifique, posé les fondements d'une philosophie nouvelle. Pour le juger à sa juste valeur, il faut comparer ce qu'il a voulu faire avec ce qu'il a fait.

Mais, pour être en état de déterminer les éléments nouveaux introduits par Bacon dans la méthode scientifique, il importe de distinguer, d'une part, les principes généraux de sa philosophie, et d'autre part, les indications particulières qu'il en déduit.

Voici ses principes généraux : abandonner la science scolastique régnante, et sa méthode syllogistique; se débarrasser de tout préjugé; s'affranchir de toute autorité; chercher la source des erreurs, afin de les éviter; se mettre personnellement en présence des objets; tout examiner, jusqu'aux choses les plus ordinaires et les plus communes, sans parti pris d'avance; des observations ainsi recueillies, tirer des conclusions d'après un plan systématique: n'avancer dans ce travail que par degrés et avec une grande circonspection; ne déduire d'abord des faits particuliers que des principes ou des axiomes du degré le moins élevé, et partir ensuite de ceux-ci pour atteindre à des vérités d'un ordre supérieur, en ayant soin de contrôler par l'expérience chaque nouvel axiome. C'est par l'énoncé, parfaitement clair, net et simple de ces règles

générales, que Bacon a posé un principe scientifique universel de la plus grande portée.

S'il faut en croire Macaulay, le mérite essentiel de Bacon serait d'avoir donné à la science l'utilité pour but. M. de Liebig accepte ce jugement, et il en fait la base du plus grave reproche qu'il adresse au philosophe anglais. « Le mot *vérité*, pris dans notre « sens, vérité qui est réellement le seul but et la tâche exclusive « de la science, ne se trouve point dans le dictionnaire scientifique « de Bacon. » Cependant, Bacon sait fort bien que la vérité est le but le plus élevé et le plus noble de la science. Mais l'utilité est, à ses yeux, un contrôle de la vérité; elle est à la science ce que les œuvres sont à la foi, un fruit nécessaire qui témoigne de sa vérité. « *Opera ipsa pluris facienda sunt, quatenus sunt veritatis pignora.* « *quam propter vitæ commoda.* » Bacon, d'ailleurs, n'insiste si vivement sur l'utilité que pour mieux marquer la différence entre la nouvelle science et l'ancienne.

Si la base de toute connaissance est l'observation complète des phénomènes, si la tâche de la science est la découverte des vérités générales, l'enseignement le plus important de la nonvelle philosophie sera celui de la *méthode* qui conduira des observations particulières aux résultats généraux. Cette méthode est celle de l'induction. Les règles de l'induction forment ainsi le centre de la philosophie de Bacon, et la pensée d'en faire la méthode universelle de la science, et plus spécialement des sciences naturelles. est le trait le plus saillant de son œuvre.

Maintenant, lorsque Bacon cherche à établir ces règles en détail, il retombe, sans s'en apercevoir, en pleine scolastique. Il dira, avec Aristote, que connaître un fait, c'est en connaître la cause. Avec Aristote encore, il distinguera quatre espèces de causes : la cause matérielle, la cause efficiente, la cause formelle et la cause finale. La plus importante lui paraît être la cause formelle, et sa méthode devient dès lors une méthode de la connaissance des formes. La forme d'un phénomène naturel, de la chaleur, par exemple, est son essence même, ce par quoi tout ce qui est chaud est chaud, ce qui, dans les circonstances les plus variées et sous l'influence des causes les plus diverses, est la source toujours identique de la chaleur. Trouver ces formes est la tâche essentielle de la science ; celle de la méthode est d'enseigner à les trouver. On voit par là que l'induction de Bacon consiste, en définitive, à former des notions générales en retranchant, dans une série de faits particuliers, les éléments variables et en dégageant le principe

commun. Elle est ce que la logique ordinaire appelle le procédé de l'abstraction, par comparaison et par élimination. Bacon suppose donc réalisée l'œuvre la plus difficile de la science, à savoir l'affirmation des concepts les plus généraux ou des natures, dont les combinaisons variées constituent l'essence des choses concrètes. Dès lors ses règles ne peuvent avoir toute leur valeur que lorsqu'il s'agit de rattacher un phénomène donné à l'une des catégories déjà connues. Il résulte, enfin, de tout cela, que la méthode baconienne, telle que l'a développée son auteur, n'est d'aucun usage pour la découverte des lois de la nature, dans le sens où nous l'entendons aujourd'hui, et même que Bacon aurait été bien embarrassé, en partant de ses propres prémisses, de la pratiquer d'une manière suivie. On s'explique ainsi que ses indications particulières n'aient jamais été suivies, et qu'en fait, la méthode qui a fondé la science, n'ait pas été celle du savant anglais.

Mais si Bacon s'est montré nul comme naturaliste, et s'il n'a point trouvé la véritable méthode scientifique, est-il possible de lui laisser encore la place élevée que l'opinion générale lui a assignée ?—La valeur de Bacon est ailleurs que dans ses propres expériences, ailleurs que dans telle ou telle règle particulière de sa méthode. Elle est dans l'esprit général de sa philosophie, dans sa poursuite persévérante d'une science vraie, exclusivement fondée sur l'observation des faits et destinée à remplacer une science vaine et soumise à la tradition. « Ce sont les idées et les principes de réforme « qui constituent le mérite essentiel, pour ne pas dire unique, de « Bacon. L'impulsion, l'encouragement et les promesses qu'il a « données, sa critique acérée du passé, son appel plein d'espé- « rance à une carrière nouvelle, infinie, glorieuse, voilà les moyens « par lesquels il a agi puissamment sur ses contemporains et sur « les époques suivantes. Et ce mérite lui reste, en dépit de l'in- « succès de ses propres tentatives et des erreurs de sa méthode. »

Pour bien comprendre à la fois la critique de Bacon contre la science antérieure, et le vrai caractère de sa réforme, il ne faut pas oublier que sa naissance, son éducation et sa position sociale avaient fait de lui un homme du monde. Comme tel, il se préoccupait, avant tout, des conditions historiques de son temps et de son pays. Il est vrai, et Bacon le reconnaît, que l'autorité des scolastiques avait déjà été ébranlée par Luther. D'autres encore, sur le terrain des sciences naturelles, avaient combattu, avant lui, les affirmations d'une autorité traditionnelle, et désigné l'expérience comme source de la connaissance. Mais cette ten-

dance l'avait-elle emporté ? L'ancienne science avait-elle été ruinée? La vie scientifique tout entière, l'enseignement scolaire et l'enseignement universitaire, les institutions et les sociétés savantes avaient-ils fait droit aux exigences nouvelles? Lorsqu'on sait combien il fallut de temps à Oxford et à Cambridge pour donner accès aux tendances réformatrices, on comprend l'énergie, la vivacité, la passion des attaques et des jugements de Bacon. Ce ne fut point du tout « le combat du fameux chevalier avec les moulins à vent. » La domination de l'ancien système était un mal toujours présent et palpable. Les noms exceptionnels d'un *Galilée*, d'un *Gilbert*, d'un *Harvey*, d'un *Stevinus*, etc., ne peuvent en aucune façon être cités comme représentant l'état général de la science à l'époque de Bacon. Le sort de Galilée et celui de Kepler justifient assez les plaintes amères du chancelier d'Angleterre.

Ce qui distingue Bacon de tous ses contemporains, c'est qu'il donna à la direction que commençaient à prendre les esprits depuis l'invention de l'imprimerie et la découverte de l'Amérique, et aux idées de progrès qui pénétraient dans la science contemporaine, l'expression la plus complète, la plus claire et la plus populaire. Il ne se renferma pas dans la sphère théologique, ni dans celle des sciences naturelles. Sa grandeur est d'avoir déterminé la mission de la science en général. Il ne borne pas son activité au domaine spécial qu'il cultive comme savant; il s'applique à organiser le travail, à fonder des institutions, à trouver des ressources pécuniaires, à réformer les universités; il fait appel à la protection puissante du roi et à la sympathie de la nation; il écrit pour se préparer des auxiliaires après lui, car il ne se dissimule pas que le résultat qu'il poursuit n'est pas l'œuvre d'un homme.

Envisagée de ce point de vue, l'activité de Bacon ne présente plus que des qualités et des défauts faciles à expliquer. Rien de plus digne d'admiration que la grandeur de conception et la hardiesse intelligente avec lesquelles, dans son livre : *de dignitate et augmentis scientiarum*, on le voit assigner à la science sa tâche, poser une série de problèmes nouveaux, et ouvrir à la pensée des horizons inconnus avant lui. Prises dans leur ensemble, ses vues ont une justesse incontestable. Il rejette les causes finales pour l'explication des faits naturels; il affirme que l'homme n'agit sur la matière qu'au moyen des forces de la nature, et que tout son pouvoir se réduit à faire mouvoir les corps. Il n'est pas jusqu'à son opposition au système de Copernic, qui ne soit fondée sur une idée vraie. L'explication mathématique des mouvements célestes

lui paraît insuffisante; il en demande une explication physique, tout à fait dans le sens de la solution de Newton : « L'explication « des mouvements célestes doit être cherchée dans les propriétés « générales de la matière, qui sont partout les mêmes que dans le « monde sublunaire. »

La faculté intellectuelle qui brille du plus grand éclat dans les écrits de Bacon, est une imagination singulièrement vive et animée. Une fois excitée, elle produit une foule d'idées et d'images neuves, et se complaît dans les combinaisons les plus hardies. C'est cette imagination qui évoque constamment, devant les yeux du savant, la vision glorieuse d'une connaissance universelle de l'univers, d'une suite ininterrompue de découvertes et d'inventions, de la transformation complète de la vie humaine, et de la domination de l'homme sur les forces les plus secrètes de la matière. Toutes les lacunes de la science de son époque, n'empêchent pas le génie de Bacon de pressentir l'enchaînement grandiose de tous les phénomènes de la nature et cette unité mystérieuse de toutes les forces, que la science moderne commence à découvrir. Qu'on ne s'étonne plus, après cela, du charme puissant exercé sur le lecteur par les livres de Bacon : ils nous montrent dans leur auteur le poëte et le prophète des sciences naturelles, qui, infatigable à présenter aux pionniers de l'intelligence un idéal sublime, leur inspire et entretient en eux l'ardeur et l'enthousiasme.

D'un autre côté, cette imagination fut la source des erreurs du naturaliste anglais. Elle lui fit trop souvent oublier la nécessité, imposée à l'esprit humain, d'un long et pénible travail, pour connaître les choses telles qu'elles sont. Elle l'entraîna à enfreindre ses propres préceptes, et à donner de pures hypothèses pour des réponses de la nature. Il semble qu'il n'ait voulu observer celle-ci que de loin et pour en obtenir des indications toutes générales. Ainsi s'explique l'étrange contradiction entre les principes généraux du philosophe et la pratique du savant. De là vient que, sans laisser dans aucun domaine spécial des résultats remarquables, Bacon n'en a pas moins exercé une influence considérable. Dans ses écrits, il a tracé à l'investigation scientifique son itinéraire sur la route du progrès; il lui a assigné sa véritable tâche; par ses directions générales, sinon par ses règles et l'exemple de sa propre méthode, il l'a placée dans les conditions indispensables aux fins glorieuses qu'il avait annoncées et que la science moderne tend de plus en plus à réaliser. Enfin, Bacon a marqué sa trace dans l'histoire de la philosophie: car c'est à lui que se rattachent

tous les philosophes qui ont prétendu faire dériver toutes nos idées de l'expérience. On peut dire que, par ce côté de son œuvre, Bacon a agi sur Kant, et, par conséquent, sur la pensée contemporaine. Aujourd'hui encore, nous trouvons devant nous la question posée par le chancelier d'Angleterre : Quels sont, dans les sciences naturelles, les vrais principes de la connaissance ?

Outre M. Sigwart, M. de Liebig a eu pour adversaires M. le docteur Bœhmer[1] et M. E. Wohlwill[2].

Ce dernier s'est appliqué à réunir les témoignages qui excusent Bacon et démontrent son influence sur la science postérieure. Parmi les observations et les théories de Bacon, que M. de Liebig traite de supercheries, ou du moins qu'il allègue pour établir la complète incapacité de leur auteur, il y en a, selon M. Wohlwill, quelques-unes qui sont justes et vraies; d'autres qui furent approuvées et admirées par Boyle, le plus grand chimiste du XVIIe siècle; d'autres, enfin, dont M. de Liebig a méconnu le véritable sens, et qui ont été mal appréciées, parce qu'on n'a pas tenu compte des préjugés du temps.

M. Wohlwill ne trouve pas plus fondés les reproches adressés à Bacon d'avoir ignoré ou déprécié, pour s'en attribuer l'honneur, les découvertes faites par ses contemporains. On l'accuse de plagiat pour avoir pris à Gilbert quelque chose que celui-ci n'a publié nulle part. On l'accuse d'avoir décrit le thermoscope de Drebbel avec les termes mêmes de ce savant, sans le nommer, bien que « ces termes mêmes de Drebbel » ne se trouvent nulle part, et que le doute plane encore sur le véritable inventeur de cet instrument. Les œuvres de Harriot sur l'optique, que l'on reproche à Bacon d'avoir ignorées, n'ont jamais été imprimées. La grande découverte de la circulation du sang, par Harvey, également ignorée de Bacon, ne fut publiée qu'après la mort du chancelier. Si Galilée ne lui était pas connu en entier, c'est que quelques-uns seulement de ses ouvrages avaient été imprimés. Ainsi tombe, en particulier, la supposition de M. de Liebig, que Bacon aurait écrit contre Harvey son livre « *Historia vitæ et mortis.* »

M. Wohlwill accuse M. de Liebig d'avoir exposé inexactement la méthode de Bacon, à propos de ses recherches sur la chaleur. Les observations que le chimiste allemand traite d'absurdités et de

[1] Ueber F. Bacon v. Verulam u. die Verbindung der Philosophie mit den Naturwissenschaften, 1864.

[2] Bacon v. Verulam u. die Geschichte der Naturwissenschaft.—Deutsche Jahrbücher, Dec. 1863, Febr. 1864.

non-sens, ont été trouvées excellentes par Boyle, qui ne leur reprochait que d'être trop peu étendues. « Loin de nous dire, » continue M. Wohlwill, « ce qu'il a trouvé, dans Bacon, de remar-« quable et de fécond, et de nous faire connaître ses traits de génie, « M. de Liebig épluche ses écrits pour n'en citer que les parties « faibles ou les paroles maladroites ; il nous montre avec soin « chacune des erreurs que Bacon a substituées aux préjugés ré-« gnants ; il s'applique à mettre en saillie jusqu'aux moindres dé-« fauts, tout en se gardant bien de rappeler ce qu'il y a de grand « et d'original dans l'œuvre du philosophe anglais. »

Dans la dernière partie de son travail, intitulée : *L'Influence de Bacon, d'après le témoignage de l'histoire*, M. Wohlwill combat l'assertion de M. de Liebig qui ne fait dater la gloire du chancelier d'Angleterre que de l'époque des encyclopédistes français. On peut affirmer que, fort peu de temps après leur publication, les ouvrages de Bacon étaient lus partout, et partout appréciés des hommes compétents. C'est dabord *Gassendi*, puis *Wallis*, *Childrey*, *Sprat*, *Beale;* ce sont encore les savants anglais les plus éminents après Bacon, *Hooke*, *Boyle*, qui l'appellent le coryphée et la gloire de la science expérimentale, et font profession de suivre son autorité et son exemple; puis des savants allemands du commencement du XVIIIe siècle, et, enfin et par-dessus tout, le grand *Boerhave*, qui viennent apporter leur témoignage en faveur de Bacon.

L'écrit de M. de Liebig devait susciter encore une autre appréciation de la part de l'éminent professeur de médecine, M. Henri Bamberger, très-versé lui-même dans les sciences d'observation. Ce fut à l'occasion du cinquième jubilé séculaire de l'Université de Vienne, que M. Bamberger publia le programme intitulé : « *Bacon de Vérulam, spécialement envisagé du point de vue de la* « *médecine* (1865)[1]. » Cet écrit contient deux parties. Dans la première, l'auteur examine l'importance de Bacon en général, et, dans la seconde, son influence sur la science médicale. Pour se rendre compte de la diversité des jugements portés sur le savant anglais, il veut qu'on distingue en lui le philosophe, penseur indépendant, homme d'une vaste érudition, et le naturaliste. L'appréciation de M. Bamberger se rapproche en beaucoup de points de celle de M. Sigwart, et s'il se sépare de ce dernier, c'est pour insister sur les mérites de Bacon. La méthode baconienne n'est pas, il est vrai, une nouvelle logique; elle n'a pas tenu ce qu'elle promettait; elle

[1] Ueber Bacon v. Verulam, besonders vom medicinischen Standpunkte. 1865.

n'a pas été, comme le prétendait son auteur, un instrument de découvertes, et son usage n'a donné lieu à aucune invention. L'œuvre réelle de Bacon est d'avoir constamment rattaché par le lien le plus étroit sa méthode à l'expérience, et de s'être porté garant des résultats qui seraient obtenus par cette application de l'induction à l'observation intelligente d'un grand nombre de faits. D'un autre côté, Bacon n'est point l'homme de l'expérimentation pratique. « Son investigation scientifique ne ressemble guère à ce que nous « entendons aujourd'hui par là. Ce qui lui manque, ce n'est pas « l'étendue, car elle s'applique aux objets les plus variés, mais la « profondeur. Elle ne fait, presque toujours, qu'effleurer la surface « des choses, sans en pénétrer le fond. Quand on lit le *Silva* « *silvarum* ou l'*Historia naturalis*, on est étonné de l'universalité « de cet esprit, qui se porte, avec un intérêt égal, sur ce que la « nature renferme de plus grand et de plus petit, et sait en pré- « senter les faits les plus insignifiants sous un jour nouveau. On « admire la puissance et la sagacité de ce génie qui, on peut le « dire dans le sens exact de ce mot, force le royaume de la nature, « ne doutant pas d'arriver un jour à en découvrir les plus secrets « mystères. Cependant le génie, quelque grand qu'il soit, ne suffit « pas quand il s'agit de pénétrer jusqu'au fond de la mine où se « recueille l'or pur de la connaissance; il lui faut, pour cela, le « secours du travail, d'un travail lent, pénible, systématique. « Ne craignons pas de le dire : la disposition intellectuelle qui ca- « ractérise le naturaliste, fait absolument défaut à Bacon. Si son « attention est admirablement éveillée sur toutes choses, s'il pos- « sède une rare faculté de combinaison, et, par-dessus tout, un « sens d'une merveilleuse pénétration pour saisir les analogies et « les différences, il n'a pas, en revanche, le don de cette analyse « patiente qui ne s'arrête pas avant d'avoir réduit les phénomènes « à leurs derniers éléments. »

Tout en refusant à Bacon la valeur qu'il s'attribue lui-même comme logicien et comme naturaliste, M. Bamberger ne méconnaît pas son importance. Il ne se borne pas à signaler, dans ses œuvres, des observations d'une sagacité remarquable, par lesquelles le génie de Bacon semble toucher à des découvertes qui ne furent réalisées que longtemps après lui. Il lui reconnaît, en outre, le mérite d'avoir discuté, à la fois avec étendue et intelligence, la méthode expérimentale, et d'avoir fourni des indications aussi justes que pratiques. Il va plus loin encore : « Que l'on mesure, « dit-il, Bacon à la mesure de son siècle et non à la mesure du

« nôtre; qu'on se rappelle la pauvreté des sciences naturelles à « cette époque; que l'on songe, en particulier, que Bacon n'avait « aucune des dispositions de l'expérimentateur pratique, et l'on « n'aura plus besoin de méconnaître tout ce qui lui manque, pour « assigner au chancelier d'Angleterre une influence considérable « sur le développement général de la science. Son œuvre appa- « raîtra comme la date d'une ère nouvelle dans l'histoire de l'es- « prit humain. Cette ère nouvelle, il ne l'a pas créée par lui-même, « mais il en a puissamment favorisé l'avénement, d'une part, en « appliquant toute la force de son intelligence et toutes les res- « sources de sa position à achever la ruine, déjà commencée, de la « philosophie scolastique, et, d'autre part, en montrant, dans la « recherche libre et dans l'observation rationnelle, les seuls auxi- « liaires légitimes de cette science de la nature dont il annonçait « au monde, de sa voix éloquente, les destinées glorieuses. »

La seconde partie du programme de M. Bamberger est consacrée à l'examen d'un écrit de Bacon, intitulé : *Historia vitæ et mortis*, dans lequel M. de Liebig n'avait su trouver que les preuves de la bassesse du caractère de son auteur. Cet opuscule traite des conditions d'une longue vie et des moyens d'atteindre à un âge avancé. Le jugement du savant professeur de médecine mérite donc ici une attention particulière. Après avoir exposé l'état de la science médicale, au temps de Bacon, la lutte des anciens et des modernes, des disciples de Paracelse et de ceux de Galien, la confusion des écoles, M. Bamberger nous montre Bacon découvrant, d'un regard singulièrement sûr et perspicace, les besoins de cette science, et lui traçant, avec une précision presque mathématique, la route qu'elle avait à suivre. Voici en quels termes il juge le passage du *De dignitate et augmentis scientiarum*, où Bacon formule le programme de la science médicale : « Les idées de Bacon émises, « il y a près de trois siècles, ont encore aujourd'hui toute leur va- « leur; il est difficile d'en rien retrancher, et l'on ne peut y ajouter « que fort peu de chose. C'est pour avoir satisfait aux desiderata « de Bacon, que la médecine s'est élevée au rang d'une science; « elle attend de l'avenir ce qui lui manque encore. » Enfin, si hypothétique qu'elle paraisse, la théorie du philosophe anglais sur les conditions d'une longue vie, est une conséquence naturelle de son système des esprits animaux, et rien n'est plus faux que de l'expliquer par l'ambition ou par le désir de plaire.

On peut s'étonner que l'Angleterre n'ait pas mis plus de zèle à réfuter le livre de M. de Liebig et à réhabiliter la mémoire de son

célèbre philosophe. — Quoique l'ouvrage allemand se trouvât traduit dès le mois de juillet de l'année 1863 dans le *Macmillan's Magazine*, ce n'est qu'en 1866, à notre connaissance du moins, qu'a paru la première réponse. M. Rodwell[1] oppose à M. de Liebig le fait que le grand essor des sciences naturelles est postérieur à Bacon. — Au mois de décembre de la même année, le *Fraser's Magazine* a publié sous le titre : *Bacon était-il un imposteur?* une critique étendue où les assertions de M. de Liebig sont combattues avec une vivacité et une énergie toutes particulières. Après avoir invoqué en faveur de Bacon les témoignages d'un certain nombre de savants, de John Herschell, par exemple, et cité plusieurs passages de l'écrivain anglais, que M. de Liebig est accusé d'avoir mal compris, ou défigurés, ou appréciés avec une sévérité exagérée, l'auteur s'applique à démontrer que son illustre compatriote a été connu et honoré par tous les grands hommes des XVIIe et XVIIIe siècles, Galilée, Descartes, Gassendi, Leibnitz, Puffendorf, Bayle, Boerhave, etc. Ce dernier, entre autres, prononça, dans un discours d'ouverture, en 1715, les paroles suivantes : « Absque « invidia dixero, quidquid incrementi cepit Naturalis Historia ab « ineunte decimo sexto sæculo in hanc usque horam, omne id « acceptum debemus monitis et præceptis illius viri, cujus indele- « bilem memoriam grata colit orbis perpetuitas. » La Place, enfin, a nommé Bacon : « le promoteur éloquent de la vraie méthode « philosophique[2]. »

[1] The Reader, 2. a. 6 Jun. 1866.

[2] Qu'il nous soit permis d'ajouter à ces témoignages celui que l'on a retrouvé tout récemment dans une lettre de Huyghens de 1687 : « In quibus « (problemata) ego summam difficultatem restare existimo, nec aliter eam « superari posse quam ab experimentis incipiendo, deinde hypotheses quas- « dam comminiscendo ad quas experimenta expendantur; qua in re egregia « mihi videtur Verulamii methodus et quæ amplius excoli mereatur. Sed ita « quoque permagnus labor superest, nec solum sagacitate insigni opus, sed « sæpe et felicitate aliqua. »

L'HÉGÉLIANISME EN 1867

ET

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE DE L'ALLEMAGNE

DEPUIS TRENTE-CINQ ANS [1]

La chaîne sacrée des héros de la science hellénique eut pour dernier anneau Proclus. Pendant mille ans Proclus, qui se croyait le dernier des sages, parut avoir raison. Mais, à la Renaissance, commence pour l'Europe une nouvelle construction de la pensée.

[1] C'est à la PENSÉE (voir plus loin notre tableau des Revues de l'Allemagne) que nous empruntons cet article. La revue où il a été publié, la date et les circonstances de son apparition, la renommée scientifique et la position officielle de son auteur, donnent à cet article presque la valeur d'un manifeste. C'est le manifeste de l'Hégélianisme actuel rédigé par un de ses champions les plus autorisés et les plus connus. Dans sa forme, c'est un morceau polémique ; mais dans son esprit, il est plutôt un témoignage et même une apologie, la controverse y tend à la réconciliation.

Ceux de nos lecteurs qui ne connaîtraient l'Hégélianisme que par intermédiaires et sur les portraits, toujours un peu suspects, qu'ont tracés de lui ses dissidents ou ses adversaires, aimeront sans doute à entendre ici un hégélien authentique, un hégélien de la vieille garde, défendant la cause de toute sa vie, plaidant pour le compte de ses convictions et pour l'honneur d'une grande école. Ils trouveront peut-être du profit à ce bilan des doctrines contemporaines, et de l'intérêt à ce panorama intellectuel de l'Allemagne, dont l'auteur fait les deux principaux moyens de son éloquent plaidoyer *pro domo sua*.

Aux lecteurs qui, par aventure, seraient encore peu familiarisés avec les idées et le langage de la philosophie hégélienne et que rebuterait l'échantillon que voici, nous prendrons la liberté de recommander quelques articles excellents de la *Revue germanique* et particulièrement une étude magistrale de M. Edmond Schérer (*Revue des Deux Mondes*, février 1861). Là, ils ne rencontreront les théories de Hegel que retraduites et jugées : jugées par une critique aussi libre que large et désintéressée que pénétrante ; retraduites dans notre idiome intellectuel, c'est-à-dire convertis en équivalents plus maniables à la pensée française.

Ici, ce ne sont pas les idées hégéliennes qui viennent rendre visite au lec-

construction qui, après trois siècles, trouve son couronnement dans la doctrine de Hegel, le Proclus moderne.

Depuis la mort de Hegel (1831), une génération s'est écoulée, mais aucun génie de sa taille n'a présenté une nouvelle conception de l'ensemble des choses. Schelling, qui l'a essayé à Berlin en 1840, a complétement échoué. Des points de vue vieillis et dépassés par Hegel ont, il est vrai, rencontré la faveur officielle et attiré l'attention publique, mais scientifiquement l'hégélianisme reste debout.

Avons-nous à craindre les mille ans de stérilité spéculative d'un nouveau moyen âge ? Non, car ce que j'annonçais, voici trente ans (en 1838), tend maintenant à se réaliser. J'assignais à la philosophie, après la mort du maître, la tâche suivante :

1° L'harmonisation intérieure de l'école hégélienne ;

2° La réfutation et, si possible, la conversion scientifique des principes arriérés ou imparfaits qui ne pouvaient manquer de reparaître sur la scène ;

3° L'infusion de l'esprit philosophique dans toutes les sciences particulières ;

4° La régénération de la réalité par l'idéal, ou une philosophie de l'Action.

Or, voici sommairement ce qui s'est passé dans les six derniers lustres.

I. Dans l'École.

Après sa victoire complète, l'école vit surgir en elle des divisions intestines. Les principes divers que résumait le principe hégélien, affirmés isolément, se désagrégèrent. Ainsi, tandis qu'une partie de l'école, s'ingéniant à déduire par la dialectique tout l'ensemble des dogmes orthodoxes, jusqu'à celui de l'Immaculée Conception, revenait ainsi aux formules passablement surannées du Théisme et de la Transcendance, une autre partie de l'École, s'attachant plutôt à l'immanence de l'Absolu, inclinait sensiblement au Panthéisme [1].

teur français, mais le lecteur qui vient les chercher et les écouter chez elles. C'est donc au lecteur à faire attention. Fidèle au programme d'abnégation et d'impartialité adopté par cette Revue, notre travail ne veut donc pas prendre la place du lecteur. Notre article ne juge pas, il expose, il ne patrone ni ne combat les idées qu'il présente, il essaie seulement de les traduire ou de les réduire avec fidélité.

[1] Qu'est-ce que l'Absolu, que la Transcendance et que l'Immanence, ces

Le point de divergence était celui-ci : En transformant la croyance en pensée, ne fait-on subir à la religion qu'un changement de forme, ou change-t-on aussi son contenu ? Pour sortir de la difficulté, je proposai de regarder comme l'essence de la nouvelle philosophie, non pas son principe, mais uniquement et exclusivement sa méthode. Mais Gabler refusa de se ranger à mon avis. Et comme les partisans de l'Immanence (Strauss, Snellmann, Michelet et d'autres) passaient, au dedans et même au dehors de l'École, pour tirer le plus logiquement les conséquences du prin-

trois mots de passe qui effarouchent et dépaysent souvent les lecteurs français, comme si ces mots n'étaient pas d'origine latine ? Dans la langue métaphysique de Schelling et de Hegel, voici à peu près et très en gros ce qu'ils signifient :

1. Quand nous disons : le fini et l'infini, — le réel et l'idéal, — l'étendue et la pensée, — l'esprit et la matière, — Dieu et le monde, nous partageons chaque fois en deux l'objet de notre pensée. Nous faisons une dualité. Que cette dualité soit une fiction arbitraire de notre entendement ou qu'elle soit réelle et fondée dans les choses, dans les deux cas nous pouvons remonter plus haut, jusqu'à l'unité qu'elle suppose et qui la rend même possible. Ainsi, tous ces couples composés de deux moitiés symétriques, de deux aspects complémentaires, de deux catégories enchaînées, peuvent être remplacés par l'Unité suprême qui n'a point de contraire et qui contient tout. Qu'est-ce que cette unité fondamentale et primordiale ? c'est justement l'Absolu. L'Absolu, c'est donc l'Être, la totalité indivise de l'Être universel, le principe et l'étoffe de tout ce qui est et ce qui sera, il est indépendant de tout, supérieur à toute différence et à toute détermination. A vrai dire, l'Absolu est le nom philosophique de Dieu, choisi exprès dans la métaphysique pour éviter toutes les ambiguïtés involontaires et inévitables que produit l'emploi de ce nom sacré par les diverses religions de la terre.

2. Maintenant le Principe (ou Dieu) est-il extérieur au monde, comme l'horloger à la montre, comme le poète à son poème ou même comme le père à son enfant ? Oui, disent volontiers les partisans de la *Transcendance* (surtout des théologiens) ; non, répondent les partisans de l'*Immanence*.

3. Dieu est-il intérieur au monde, comme la vie l'est à l'organisme vivant, comme l'âme humaine l'est au corps humain, comme la pensée l'est à la parole ? Oui, disent les amis de l'*Immanence* (volontiers des philosophes) ; non, répondent les amis de la *Transcendance*.

Resterait peut-être une troisième possibilité, celle de concevoir Dieu comme à la fois immanent et transcendant au monde. De Pythagore à Krause on pourrait noter plus d'un philosophe qui a cherché dans cette troisième direction la solution du problème de la Théodicée.

Ces explications très-élémentaires étaient-elles tout à fait superflues ? Nous le désirons. Dans ce cas qu'on nous les pardonne.

cipe hégélien, Rosenkranz et Gabler, le premier par antipathie théologique contre « notre athéisme moral, » le second par une sorte d'horreur doctrinaire pour toute témérité, déclarèrent, l'un après l'autre, que si par hasard nous avions raison, ils préféraient réformer au besoin le principe du maître, tout en conservant sa méthode. C'est ainsi qu'ils se rapprochèrent de nos premiers défectionnaires, de ceux que je nommais en 1838 les pseudo-hégéliens [1].

C'est pour remédier à ces dissentiments que la *Société philosophique* de Berlin fut fondée, le 5 janvier 1843. Interrompue par la Révolution de 1848, elle se reconstitua le 28 janvier 1854, élargit déjà son programme le 30 juin 1860, et dans son statut du 25 janvier 1862, faisant abstraction du nom de Hegel, elle se propose deux buts seulement, l'avancement de la science de l'Absolu et la culture des sciences particulières, *sub specie æterni* [2].

II. Hors de l'École.

Résurrection des doctrines enterrées. — Une fois les partisans de la Transcendance battus dans l'intérieur de l'École, qu'arriva-t-il ? A l'exemple des pseudo-hégéliens, entre autres de Weisse, et sous l'influence de Schelling, on vit, grâce à une distinction entre la philosophie négative et la philosophie positive, la première supposée purement logique et formelle, la seconde nourrie et remplie par l'expérience et par la foi, on vit renaître, sous des noms rajeunis, l'empirisme de Locke, la religiosité de Jacobi et le criticisme de Kant.

1. Tout dabord, Trendelenburg, affirmant (contre nous) que la

[1] Les philosophes Fichte (le fils,) Braniss et Weisse. Voir le tome II de l'*Histoire de la philosophie allemande de Kant à Hegel*, par Michelet, en 2 vol. 1838.

[2] *La Société philosophique* a pour organe la *Pensée* (der Gedanke), revue trimestrielle, dont la première série comprend six volumes, et qui en janvier 1867 a commencé une seconde série. A cette date se rapportent de nouvelles modifications, on pourrait dire de nouvelles concessions, nécessitées par la force des choses. Le sous-titre de *la Pensée* sera désormais : *Revue pour la recherche et la critique scientifiques*, et son but avoué est de faciliter *une entente avec les sciences spéciales*, tout en admettant dans l'arène de la spéculation *une plus grande variété de points de vue* philosophiques. Les deux rédacteurs de la *Pensée*, sont les deux secrétaires de la Société philosophique, MM. Michelet et Bergmann.

pensée emprunte à la sensation l'idée du mouvement, en conclut que la Méthode dialectique (hégélienne) doit être remplacée par la Méthode génétique. A cette attaque, Zeller a répondu que l'Expérience implique à son insu certaines données *a priori;* que Trendelenburg lui-même explique avec Aristote le monde par la notion du But, c'est-à-dire fait sortir la réalité visible de l'idée invisible, et que, par conséquent, nous n'avons point à revenir à la théorie de Locke. Quant à moi, trouvant la raison à la fois dans l'esprit humain et dans le monde, je ne découvre aucun antagonisme obligé entre la méthode dialectique (*a priori*) et la méthode génétique (l'expérience). Il est vrai, qu'en fait, l'expérience précède fréquemment la pensée; mais comme les choses hors de nous et les pensées en nous se développent par une même nécessité intérieure, il s'ensuit que l'expérience et la spéculation sont pour nous inséparables. Le principe de Locke ne peut donc nous être opposé, parce que le nôtre le contient. En effet, l'expérience sensible, prise dans sa totalité, nous révèle la raison même des choses, autrement dit la pensée qui est leur fond, et inversément le développement dialectique de la réalité, quand nous la formulons, n'est qu'une autre forme de l'expérience, savoir l'expérience des mouvements de notre propre esprit.

2. La doctrine de Jacobi, avec sa tendance sentimentale, est encore celle qui nous suscite le plus d'opposants. De même que Kant, désespérant d'arriver à connaître jamais la réalité telle qu'elle est en elle-même, termine l'exposition de son criticisme par un appel à la croyance; de même que deux autres héros de l'intelligence, Fichte (le père) et Schelling, ayant reconnu insuffisantes leurs conceptions spéculatives, ont fini de guerre lasse par rentrer dans le giron du dogme; ainsi une foule de leurs disciples et même bon nombre de ceux de Hegel, pour rétablir un pont entre la pensée et l'être, entre la spéculation et l'expérience, ont recouru à l'affirmation spontanée de la foi. — Philosophes de la foi, laissez-moi vous le dire : il y a moyen de nous entendre, pourvu que le principe auquel vous adhérez soit immanent au monde, c'est-à-dire soit la pensée essentielle, intérieure et motrice de l'univers, et non un principe transcendant, c'est-à-dire extra-mondain, isolé de l'univers, comme Trendelenburg l'imagine, en attribuant faussement cette théorie à Aristote. Dans ce cas, remarquez une chose : c'est que nous, tout en ayant conscience des deux termes de l'antinomie en question, nous les concilions par la dialectique. La transcendance de votre principe est, pour nous, simplement relative,

ce n'est qu'un moment transitoire de la pensée humaine et finie ; et nous revenons en fait à cette possession immédiate du vrai, possession si chère à la foi ; mais nous y revenons scientifiquement !

3. Aux nouveaux amis de Kant, nous dirons que nous aussi nous sommes kantiens, non pas kantiens de 1787, mais kantiens de 1781, kantiens de la première édition de la *Critique de la Raison pure*, celle où l'identité de l'essence des choses et de notre moi est déclarée une hypothèse admissible. Nous ajouterons que Kant avait une vue beaucoup plus profonde de l'expérience que les nouveaux disciples de Locke, car il avait reconnu que la matière de nos représentations sensibles ne prend une valeur et une signification, ne devient proprement un objet pour nous, que grâce aux catégories de notre entendement, qui lui donnent la forme ; en sorte que ce sont, à vrai dire, les choses qui s'ajustent à la pensée bien plutôt que la pensée qui s'ajuste aux choses. Nouveau Copernic de la philosophie, Kant a mis au centre de son système, comme un soleil, l'intelligence, et a fait tourner autour d'elle le monde des réalités. Kant a tiré les conséquences du travail philosophique des deux mille ans qui l'ont précédé. Nous n'avons aucune objection (ceci soit dit à l'adresse de Vatke) à ce qu'on revienne à lui une fois de plus, nous qui dérivons aussi de lui, mais qui, formés par l'histoire de la pensée, avons appris à débarrasser son principe de ce qui lui restait encore d'inconséquent et de subjectif et à dégager la pure doctrine spéculative qui s'y trouve implicitement contenue.

Quatre autres manières de voir, aujourd'hui jugées, ont également profité du prétendu décès de la philosophie de l'Absolu[1], pour revenir en scène. Ce sont :

1. La monadologie leibnitzienne, sous le couvert d'Herbart ;
2. Le scepticisme nihiliste, sous le patronage de Schopenhauer ;
3. Le matérialisme du siècle dernier, sous les noms de Moleschott, Büchner et Vogt ;
4. L'atomisme épicurien, sous le drapeau de Fechner, Czolbe, Drossbach, etc.

Trois de ces conceptions se rattachent à Kant, et deux d'entre

[1] « Sauf M. Vera, il n'y a plus d'Hégéliens, » disait la *Revue des Deux Mondes* en 1861. Il paraît que cette fausse nouvelle s'était répandue plus d'une fois antérieurement. Quoi qu'il en soit, notre auteur dit clairement à ses ennemis et à ses amis :

Les gens que vous tuez se portent assez bien

elles aboutissent à la foi traditionnelle, cet éternel refuge des naufragés de la pensée.

C'est évidemment Herbart, lui qui s'appelait un kantien de 1829, qui a donné le signal de cette quadruple réaction. Sa première thèse a déjà un certain air d'idéalisme : « L'expérience, dit-il, présente des contradictions apparentes que l'œuvre de la philosophie consiste à lever ; pour cela, la philosophie doit faire subir aux notions isolées un travail de retouche et d'adaptation. » Laissant de côté, comme Kant et Leibnitz, tout ce qui est du domaine de la croyance et n'y revenant que pour réparer « les fils rompus de la spéculation, » Herbart conçoit tous les êtres finis comme de simples monades. Mais, moins logique que Leibnitz, dont les monades se développent toutes en vertu de leur seule loi intérieure, sans que rien d'extérieur puisse les troubler, et qui sont mises d'accord par la monade des monades postulée et proclamée par la foi, Herbart commence par statuer des monades en quelque sorte mal closes, qui, en cherchant à se conserver, agissent les unes sur les autres, et s'impriment mutuellement du dehors leurs caractères respectifs ; puis il finit par reconnaître, en idéaliste déclaré, que l'être véritable ne comporte point la pluralité des caractères : de façon que le monde réel devient un composé de vains fantômes, ce qui naturellement travaille en faveur de la foi. — Quel dommage que les disciples d'Herbart ne veuillent pas voir que l'Absolu n'est point une abstraction vide, mais qu'il est la totalité de l'être et comprend en soi toutes les déterminations finies, en sorte que la vie de l'être individuel consiste à poser d'abord sa limite, puis à l'enlever pour en poser une nouvelle qu'il supprime à son tour, et ainsi de suite indéfiniment ! Ils reconnaîtraient dès lors que les limitations posées et les perturbations exercées par la multitude des êtres finis, agissant les uns sur les autres, ne sont que des moments fugitifs dans l'Absolu, lequel se conserve lui-même par cette détermination à la fois perpétuelle et universelle dans ses parties. Pour ma part, je leur accorderais bien volontiers les « caractères passagers » et les « aspects fortuits » des choses qui se meuvent dans l'espace tangible, s'ils admettaient de leur côté un espace intelligible dans lequel se déploieraient les phénomènes communs à toute vie.

Schopenhauer nous indique lui-même comme les trois sources de sa doctrine : Bouddha, Platon et Kant. Tout au contraire de la grande majorité des philosophes allemands, soit de notre école, soit des autres écoles, il a complétement rompu avec les données

traditionnelles et dogmatiques, et veut que la philosophie ne repose que sur sa propre vérité. Extrayant de Kant et de Fichte l'idée morale de la Volonté et prenant à Schelling et à Hegel la forme spéculative, il pose la volonté comme principe du monde. Kant, selon lui, a premièrement eu le tort de croire à l'existence de deux mondes différents (dont l'un objectif ou extérieur à la pensée), et secondement commis l'inconséquence de voir dans la chose en soi [ou dans le fond inaccessible du monde extérieur] la cause propre des phénomènes réels, tandis que ces phénomènes ne deviennent réels et objectifs que par les catégories, lesquelles, selon Kant, sont le fait de la pensée. Pour Schopenhauer, les deux mondes de Kant n'en font qu'un seul. L'Absolu est en même temps matière et pensée. Son vrai nom est Volonté. L'univers n'est qu'une Volonté en partie consciente, en partie inconsciente, qui se fait et se contemple elle-même. Ainsi sont supprimées les deux thèses contraires du Matérialisme et de l'Idéalisme.

Mais en quoi Schopenhauer diffère-t-il ici de nous ? Simplement en ce qu'il appelle Volonté, ce que nous appelons Raison absolue : différence de terminologie. Du reste, son principe, immanent à la volonté individuelle comme à l'univers, nous paraît bien préférable au but extra-mondain de Trendelenburg et de Lotze.

Suivrons-nous Schopenhauer dans son esthétique et dans sa morale ? On connaît le trait essentiel de sa doctrine, le pessimisme. Son Absolu n'ayant qu'une valeur négative, toute existence finie paraît à ce philosophe n'être digne que de l'anéantissement. La vie individuelle, en tant qu'affirmation aveugle de la volonté finie, n'est qu'égoïsme, misère, douleur. L'immortalité de l'âme, la liberté et Dieu s'écroulent avec l'autre monde, qui n'est qu'une chimère. Ce monde, en revanche, loin d'être le meilleur des mondes possibles, comme l'imaginait Leibnitz, est inversément le pire des mondes possibles. Il ne se soutient qu'avec peine et, pour peu qu'il fût plus mauvais, il retournerait au néant. Le progrès historique n'est qu'une chimère de notre vanité. Le despotisme a raison, comme la misanthropie. La belle théorie du néant (du Nirwâna), enseignée par le Bouddhisme, se rapproche beaucoup de la vérité; mais elle promet encore à l'individu la volupté dans l'anéantissement, et c'est trop. Le plus haut point de la morale, c'est la mortification parfaite, le nihilisme intérieur absolu, le suicide savant de l'âme, moyen par lequel Schopenhauer espère, comme l'Indou, échapper à l'horreur des renaissances. Et il ajoute : « Celui-là qui n'a pas déchiffré l'énigme de la vie et qui ne sait pas qu'elle est,

en dernière analyse, un supplice, celui-là seul peut désirer de vivre et de revivre; qu'il préfère ainsi l'affirmation de sa vie individuelle, il le peut, il l'obtiendra, car la Volonté est la seule puissance éternelle. »

Qu'y a-t-il ici entre Schopenhauer et la vérité? Peu de chose. Ce philosophe n'a pas su trouver pour la Volonté la synthèse de l'affirmation et de la négation. Voilà tout. S'il a merveilleusement brisé l'égoïsme de l'individualité, il n'a pas vu que l'individualité vivante est la forme et le moyen par lequel la vie universelle épanche, réalise et exprime sa propre plénitude.

A cet Absolu négatif, engendré par la tristesse d'un anachorète, s'oppose la vaillante vitalité du Matérialisme contemporain. Moleschott (dans sa *Circulation de la vie*) remplace le Moloch dévorant de Schopenhauer par la Vie exubérante de l'univers, la Volonté par la Force et la Métempsychose par l'échange des molécules. « La vie de la nature, dit Moleschott, est ce que Hegel nomme l'évolution de l'idée. » D'accord. Le Matérialisme a raison de proclamer l'unité de la vie universelle et l'immanence du principe des choses dans les choses mêmes; mais nous lui ferons remarquer que la distinction fondamentale entre la Matière et la Force menace de ramener le Dualisme, auquel il désire tellement échapper. Au reste, notre philosophie n'a rien à craindre du Matérialisme ni du Dualisme. Que Vogt nomme à son gré la pensée une sécrétion du cerveau, nous pourrons nommer aussi bien le cerveau un produit de la pensée. Ou pour mieux faire, avec Dubois-Reymond et les physiologistes les plus autorisés, nous dirons que la Force est une personnification aussi fantastique qu'une autre, et que le couple Matière et Force ne l'emporte en rien sur ceux-ci : Dieu et le Monde, le Corps et l'Ame. En réalité, il n'y a ni forces ni matière à part. L'univers est partout et toujours de la matière en mouvement. Or, ce mouvement est un effet; il est, selon nous, l'effet de la pensée, de la pensée primordiale qui engendre et produit ce que Schelling appelle la Dialectique de l'Univers; sous cette réserve, nous pouvons nous entendre avec Moleschott.

L'Atomisme allemand ne ressemble guère à la théorie corpusculaire des physiciens français. Nos atomistes contemporains se placent, comme Leibnitz, au delà des points de vue contraires qui se nomment Matérialisme et Idéalisme. Ainsi Fechner dissout la matière dans la force et fait de l'atome un simple point dynamique sans dimension. — Drossbach enseigne que le monde n'est que la société infinie des êtres vivants, que chaque être est une force in-

dividualisée; que tous les êtres ne diffèrent entre eux que par le degré du développement, non par l'essence; que le développement des atomes consiste à se grouper en sociétés de plus en plus vastes; que l'Univers est la Société enveloppante qui contient toutes les autres; que Dieu est un être historique et progressif, et que ce progrès n'est point l'indice d'une imperfection en lui, car Dieu n'a point de supérieur et ce qu'il conquiert n'existait pas, tandis que les sociétés finies ont au-dessus d'elles quelque chose qui existe et qui leur est supérieur. — En d'autres termes, pour Drossbach, Dieu est la synthèse mobile et grandissante de l'Univers. Comme chez Kant, Dieu est une réalité, non un idéal. Les deux autres idées kantiennes de la liberté et de l'immortalité sont conservées dans l'Atomisme sous les noms de développement spontané et d'éternité des atomes dynamiques.

Un premier défaut de cette théorie, relevé déjà par d'Ercole, c'est que l'unité et la pluralité s'y présentent comme séparées, tandis qu'en fait l'une est dans l'autre; et la preuve, c'est que l'Unité de l'être pluriel ne s'ajoute pas aux unités qui composent son tout. Virchow, dans l'application qu'il fait de l'Atomisme à la théorie cellulaire, mérite le même reproche. Il manque ici la monade des monades dont nous parlait Leibnitz. — Un second défaut, c'est de ne pouvoir distinguer les individus que par la forme et le degré. La dialectique hégélienne, au contraire, en faisant évoluer l'Absolu, explique la différence formelle des êtres et aussi leur différence substantielle, sans compromettre l'Unité. Elle concilie vraiment l'Idéalisme et le Matérialisme, problème dont l'Atomisme ne peut fournir la solution.

Une dernière variante de l'Atomisme est représentée par Hess. Selon Hess, « l'unité du Cosmos réside dans la Gravitation, laquelle se donne à elle-même la forme d'une infinité de points pesants. » — Bien. Mais pourquoi s'arrêter en route? — « La production perpétuelle de points pesants ou dynamiques (comme nous l'avons dit une fois ailleurs), suffit, il est vrai, à l'explication des êtres individuels. Tout aussi bien que la force ou que la matière, ces êtres s'expliquent indépendamment de l'hypothèse de Monades, de Germes, d'Atomes éternels ou d'Ames; ils ne supposent que l'acte producteur, à la fois physique et logique, des points pesants, acte qui est le fait de la gravitation. Ainsi, la gravitation, elle-même éternelle, peut enfanter le changement sans fin; elle-même uniforme, peut produire la variété sans limite des existences vivantes, animées et intellectuelles. » — C'est juste; mais est-ce tout? Non;

la gravitation a elle-même une cause; et nous avons indiqué plus haut cette cause, telle que notre système permet de la concevoir.

Telle serait à peu près la manière de désarmer et d'apaiser le monstre apocalyptique sorti des flots du passé, monstre à sept têtes et dix cornes, mais qui, rendu traitable par de bonnes raisons, pourra bien finir un jour par marcher avec nous. Je récapitule mes raisons en peu de mots.

1. La méthode dialectique n'est point l'opposé de l'expérience.
2. L'identité du moi et de la substance des choses, hypothèse posée par Kant, est un fait.
3. La vérité de la foi immédiate est la même que celle de la pensée réfléchie, mais ce que l'intuition anticipe en espérance, la dialectique le possède en réalité.
4. L'éternelle agitation du fini et du divers est le mode de conservation de l'unité infinie.
5. La volonté individuelle, en se niant elle-même, affirme la volonté universelle.
6. Le mouvement spontané de la matière n'est autre chose que l'activité [inconsciente] de l'esprit.
7. Le libre développement des êtres individuels (qui sont des ἄτομα) n'est que l'épanouissement et l'irradiation de l'Absolu.

Or, ces sept points de vue ne sont pour nous que des éléments de la vérité intégrale. Et si les représentants de ces doctrines se plaignent que leurs idées n'ont pas obtenu tout leur droit dans cette exposition, nous dirons que c'est la faute de ces idées mêmes, qui, étant partielles et incomplètes, sont inévitablement gênées par leurs contraires; mais dans ce froissement peut-être y aura-t-il ceci de salutaire pour elles, de leur révéler leur imperfection et de préparer leur amendement.

Pour compléter le tableau des luttes intérieures et extérieures de l'Hégélianisme, il me sera permis de rappeler et d'analyser la trilogie philosophique que j'ai publiée sous le titre de : l'*Éternelle Epiphanie de l'esprit.* Le point de vue général de ces trois dialogues, c'est que l'Univers, envisagé comme un seul être collectif, être doué de l'aptitude à se contempler lui-même, maintient invariablement son unité infinie en dépit de la perpétuelle disparition des individus finis, et la maintient par la pensée toujours renaissante des êtres intelligents et personnels.

Dans le premier dialogue, intitulé *Personnalité de l'Absolu* (1844). j'attribuai à l'Absolu une personnalité collective [j'en fis une sorte

de personne morale]. On m'objecta qu'une personnalité générale était plutôt une généralité impersonnelle. A quoi on peut répondre que si la conscience des individus périssables change et s'évanouit, la conscience que l'Absolu prend de lui-même par le moyen de leur pensée se renouvelle constamment et universellement, c'est-à-dire dure et même grandit à travers le développement des siècles. Ce qu'il y a de meilleur en nous constitue notre vraie personnalité; et ce meilleur de nous-mêmes, c'est précisément l'esprit éternel qui est identique dans les myriades d'individus mortels dont se compose la série des générations humaines.

Dans le second dialogue: *le Nouveau Christianisme* (1847), je montrai que la vraie signification du Christianisme, c'est d'être la religion du genre humain, et que le dogme de l'Incarnation ou de Dieu devenu homme, revenait à ceci, que l'Absolu trouve sa plus haute expression dans l'idée de l'Humanité. L'idée n'étant point une abstraction, mais n'apparaissant dans sa réalité qu'en s'individualisant, un homme s'est rencontré qui a eu la claire intuition que l'Absolu avait pris vie en lui et s'était fait personnel dans sa personne. Cet homme est le Christ historique. Sa foi est devenue la foi générale. L'Église a vu en lui l'idéal même devenu chair. Et cette croyance conduit au nouveau Christianisme, lequel repose sur cette grande thèse que l'Absolu est mieux que la Substance infinie, qu'il est aussi un sujet [pensant], bien entendu un sujet [un moi] rempli de la Substance infinie [qui est son contenu et dont il est la forme], ce qui répond à peu près au mot de Schleiermacher, que le Christ, c'est l'homme virtuel [l'homme tel qu'il devrait être].

Dans le temps, Strauss fit remarquer que, dans l'individu, l'idéal n'est jamais tout à fait réalisé, ni la réalité tout à fait adéquate à l'idéal, mais que l'équation postulée peut se rétablir, si à l'individu on substitue l'espèce. J'admis l'observation, mais en insistant en faveur de l'individu sur une compensation que voici : l'idéal, s'il a l'avantage d'être parfait, a le tort de ne pas exister, et l'individu, s'il a le tort d'être imparfait, a l'avantage d'être réel.

Ceci nous amène au dernier dialogue : *l'Avenir de l'humanité et l'immortalité de l'âme*, ou nouvelle Eschatologie (1852). — Qu'est-ce qu'il y a d'immortel dans l'individu ? Uniquement la parcelle de l'Absolu qu'il a su mettre en lumière et représenter. Dès lors il peut dire : *Non omnis moriar*. Quelque chose de lui survit et s'enlace à la chaîne indestructible de la tradition. Cette prolongation de son souvenir est la seule métempsychose réelle de l'individu.

Si notre mémoire individuelle est pleine de lacunes, la mémoire de l'espèce se fortifie de plus en plus et de siècle en siècle arrive à faire de ses souvenirs un ensemble toujours mieux lié. L'avenir offert à notre race est donc celui-ci : que chaque individu, s'élevant toujours plus au-dessus de lui-même, se rapproche davantage du type de l'espèce, et qu'il aperçoit toujours plus distinctement en lui la présence de l'Absolu. Et, comme la forme dernière de l'humanité doit être la combinaison supérieure de tous ses moments successifs, combinaison opérée par la conscience de la personnalité collective, nous aurons aussi dans notre Eschatologie philosophique l'analogue de la Restauration de toutes choses. Seulement, cette totalité restaurée ne comprend, à l'exclusion de toutes les misères phénoménales, que la portion essentielle de nous-mêmes, seul élément immortel, impérissable et digne d'être conservé.

III. Sciences spéciales.

Le troisième de nos desiderata de 1838, l'introduction des principes philosophiques dans les sciences spéciales, a été en bonne partie satisfait.

Pour l'histoire naturelle et la physiologie, nous citerons, par exemple, Schultz-Schultzenstein.

Pour la philosophie pratique, nous mentionnerons les ouvrages *juridiques* de Gans, la *Morale* et l'*Économie politique* de Henning, le *Droit naturel* de Michelet (dans lequel la liberté individuelle, trop absorbée par Hegel dans la sagesse substantielle de l'État, devient, au contraire, le principe dominant et générateur), et le *Système des droits acquis* par Lassalle.

Sur le terrain de l'Esthétique, l'hégélianisme n'a eu que des triomphes, car quel critique ou quel théoricien se passe maintenant de ses idées ? Il suffit de nommer Weisse, Rosenkranz et surtout Hotho, Vischer, Rötscher, Sträter, sans parler des monographies dues à Märcker, Glagau, Baumann et Michelet.

La Théologie, seconde sphère de l'esprit absolu, a été travaillée par Daub, Marheineke, Rosenkranz, Strauss, Vatke. Les théologiens de profession ont opposé ici de vives résistances, mais la conception rationnelle du Christianisme a fait son chemin dans la science et dans le public, et l'une des preuves frappantes qu'on en peut fournir, c'est la nature même des moyens employés par les amis de l'archaïsme religieux pour soutenir à tout prix la tradition ébranlée.

Selon Hegel, toute la suite des philosophies de valeur historique. n'est que la chaîne des moments de la vraie philosophie. L'histoire de la philosophie a été approfondie dans cet esprit par Erdmann. Feuerbach, Kuno Fischer. Les belles monographies de Lassalle (sur Héraclite), de Biese (sur Aristote) ont également droit à une place, même dans cette rapide revue.

Est-ce là une école morte, et qu'a-t-on à répondre à cette démonstration d'existence par l'argument *a posteriori?* Mais beaucoup de gens qui écrivent sur la philosophie paraissent avoir oublié l'histoire de ces trente et quelques années. Le doute s'est de nouveau emparé de leurs cœurs, et cela explique, par parenthèse, le succès imprévu du Nihilisme de Schopenhauer.

IV.

Quant à la philosophie de l'Action, comme l'appelait Cieszkowski, c'est-à-dire à la réalisation pratique de nos idées, nous sortirions du cercle de cette étude en la montrant à l'œuvre. C'est aux peuples, dans leur vie politique et sociale, à la féconder en l'appliquant. Et l'année qui vient de finir (1866) a fait faire, dans cette direction, des pas de géant à l'Allemagne. Les armées victorieuses de la Prusse ont poussé, à la pointe de leurs baïonnettes, des idées qui vont bientôt pénétrer dans la réalité.

C.-L. Michelet,
professeur de philosophie à Berlin.

(La Pensée, tome VII, 1re livraison, 1er article, janvier 1867).

Pour extrait, traduction et annotation,

H.-F. Amiel.

BULLETIN

THÉOLOGIE.

HAGENBACH. DU BUT ET DE LA MISSION DE LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE[1].

M. le professeur Hagenbach, de Bâle, a publié récemment, sur la mission de la théologie contemporaine, trois conférences, qu'il avait prononcées devant un auditoire mêlé, étranger, dans sa majorité, aux questions théologiques.

1° L'un des traits caractéristiques de notre temps, c'est qu'il veut se rendre compte de tout; il veut tout creuser, tout approfondir. La théologie elle-même doit justifier de ses titres à occuper une place dans l'organisme général des sciences humaines.

La théologie appartient, non au domaine des sens, mais au domaine idéal, et, dans ce dernier, à la religion et à la science. Deux courants opposés se dessinent de plus en plus quant aux rapports de la théologie avec la religion. Les uns, et ce sont en général les hommes pieux, veulent que la première soit soumise à la seconde, repoussent, redoutent tout au moins la critique et la philosophie religieuse. Les autres, libres penseurs, libéraux en théologie, demandent de celle-ci, qu'elle s'affranchisse de plus en plus de la religion et qu'elle la dépasse, qu'elle réponde au cri du siècle en marchant de progrès en progrès. D'où viennent ces deux tendances si opposées? De la confusion de la religion et de la théologie.

Mais, avant d'aller plus loin, expliquons-nous sur le mot *progrès*.

Le domaine dans lequel le progrès peut être le plus aisément et le plus nettement constaté, c'est celui de l'industrie. Quelle distance entre la pirogue du sauvage et le navire cuirassé, entre les haches de l'âge de la pierre et les fusils à aiguille, entre l'industrie du copiste et l'imprimerie! Mais encore, peut-on toujours parler de progrès dans le domaine technique? N'aurait-on pas plutôt raison de parler de directions nouvelles, de principes nouveaux? La découverte de la vapeur, celle de l'électro-magnétisme sont, si l'on veut, des progrès gigantesques sur le passé; mais ne sont-ce pas plutôt des voies toutes nouvelles ouvertes à l'industrie?

Dans le monde idéal, l'idée de progrès est plus délicate encore. Sans doute, le progrès technique se fait vivement sentir dans ce domaine: les moyens offerts à l'artiste pour exprimer sa pensée sont plus perfectionnés qu'autrefois. Mais l'art, dans son essence,

[1] *Ueber Ziel und Richtpunkte der heutigen Theologie*, von Dr K. R. Hagenbach, Prof. der Theologie. Zurich, 1867, 76 pages, in-8°.

vit-il de progrès? Non: l'art vit de création, de génie, et souvent le progrès, dans cette sphère idéale, consiste dans un retour vers le passé.

Dans le domaine moral, dans le domaine religieux, même spectacle. Comment parler de progrès là où rien n'est d'invention humaine, où le progrès consiste à se pénétrer de plus en plus de la pensée du Maître, c'est-à-dire à serrer toujours de plus près, à reproduire avec une exactitude toujours plus grande Jésus-Christ?

Le progrès, au point de vue de la religion, est un progrès intérieur, non extérieur, qui va non du dehors au dedans, mais du dedans au dehors, une assimilation toujours plus profonde des vérités capitales renfermées dans les discours du Sauveur et de ses premiers disciples.

Ajoutons, enfin, pour mieux faire sentir la différence, que dans le domaine des sciences appliquées, les progrés peuvent être appréciés, brevetés, couronnés; mais que, dans le domaine religieux, une telle pratique est inapplicable. Apprécier, breveter les progrès en religion! quel plus sûr moyen de faire progresser l'hypocrisie!

L'objet de la théologie est donc, en première ligne, de favoriser les progrès en religion dans le sens intérieur que nous venons d'indiquer. Ajoutons, maintenant, que théologie et religion n'étant pas une même chose, nous pouvons parler de progrès en théologie. Le devoir de la théologie contemporaine est de se mettre d'accord avec les résultats de la science moderne. La philosophie, la philologie, l'ethnologie, les sciences naturelles, tout est du ressort du théologien. Néanmoins, son premier et plus important devoir, c'est de prouver que l'Évangile répond aux besoins profonds de l'âme humaine: que seul, par la révélation de l'amour divin, il satisfait pleinement la soif de salut qui est dans l'homme. L'*apologétique* est cette science-là. Mais une fois la voie ouverte, une fois l'âme satisfaite par la révélation du fait du salut, il faut examiner cette révélation au point de vue historique, exégétique, dogmatique, pratique.

2° La théologie protestante, la seule dont nous ayons à nous occuper ici, est, en premier lieu, une *science de l'Ecriture*. Le peuple chrétien demande et a droit d'exiger du serviteur de la Parole qu'il vive de la Bible, qu'il se nourrisse de la Bible, qu'il parle de la Bible. Mais il faut, de plus, que le théologien étudie l'extérieur de la Bible. Le texte original, ses formes diverses, ses variantes, le canon des Écritures, son développement, son histoire, l'authenticité de chacun des livres qui le composent, en un mot, l'histoire critique de la Bible doit lui être connue; il doit avoir, sur les questions diverses qui se posent à ce sujet, une opinion personnelle.

Si donc le théologien chrétien doit, au point de vue religieux, vivre dans la Bible, se soumettre à la Bible, il doit, au point de vue scientifique, se placer au-dessus, en dehors des Écritures, et en dominer les éléments historiques. Il doit, surtout, et c'est là une

question vitale pour la théologie contemporaine, étudier à fond le mode d'inspiration des Écritures.

Une fois ce terrain bien connu, le théologien recueillera, dans l'Écriture, les dogmes qu'elle renferme; il fera une *dogmatique*. C'est dans la dogmatique que se concentre la somme de toute connaissance théologique. La tâche de la dogmatique est de reconnaître pour le présent l'importance du dogme qui nous a été transmis historiquement. Le dogme a une histoire et cette histoire doit se poursuivre. La dogmatique exposera ce dogme à notre siècle, le fera correspondre à ses besoins; non sans doute que la dogmatique doive être jamais la servante des opinions contemporaines, mais il faut qu'elle comprenne son temps et formule le dogme en vue de ses besoins. On ne veut plus de dogmes, dit-on, mais de la morale. Que la théologie contemporaine réponde aux besoins moraux des temps actuels, en fondant la morale chrétienne sur des principes qui soient à l'abri de la critique de la philosophie la plus sévère.

3° La théologie n'est pas seulement une science spéculative, elle est aussi une science *pratique*. Après s'être occupée du contenant et du contenu des Écritures, elle en tire des enseignements pour la vie pratique.

Que la théologie contemporaine montre un intérêt vivant pour l'Eglise, dont elle doit former les conducteurs; qu'elle s'efforce de faire saisir tout l'organisme de l'activité ecclésiastique et la place de chaque fonction dans cet organisme. De grands progrès se sont accomplis, dans ce sens, depuis la Réforme. La notion d'Eglise ne s'est guère développée d'une manière scientifique que depuis 1817, après les grandes guerres de l'indépendance.

L'Eglise doit croître : l'esprit missionnaire est la conséquence de ce besoin. Longtemps il est demeuré endormi dans l'Eglise. Il se réveille aujourd'hui avec puissance dans le sein des églises évangéliques. La science de la mission doit entrer désormais dans le programme de la théologie pratique.

La croissance de l'Eglise ne doit pas se faire géographiquement seulement, elle doit aussi s'assimiler les générations nouvelles, les enfants. Jusqu'à notre temps, l'Eglise et l'Ecole étaient demeurées étroitement unies; aujourd'hui, on demande à grands cris la sécularisation de l'Ecole. Nous admettons et nous croyons que l'Etat ne peut plus avoir, de nos jours, d'écoles confessionnelles: mais ce que nous pouvons exiger, c'est que l'Ecole ne soit pas hostile à la religion, c'est que le droit de l'Eglise soit reconnu quant au catéchuménat. Que la catéchisation s'efforce de répondre aux exigences les plus sévères d'une saine pédagogie, au point de vue de la méthode, mais sans laisser s'affaiblir le caractère chrétien de l'enseignement; qu'elle prouve à notre siècle que l'éducation pour le règne de Dieu est la seule éducation de l'homme, vraie et profitable, la seule qui réponde à ses besoins les plus nobles et les plus élevés, et que faire de bons citoyens du ciel, c'est faire en même temps de bons citoyens pour la terre.

Mais l'Eglise ne doit pas croître à l'extérieur seulement : elle

doit avoir une croissance intérieure, s'occuper de l'édification de ses membres. De là l'activité liturgique et pastorale, la nécessité d'un culte de plus en plus en rapport avec les besoins de l'Eglise. et d'une cure d'âmes de plus en plus sérieuse. La théologie contemporaine doit donc se donner pour tâche d'arriver à une intelligence toujours plus complète des fruits que le culte peut obtenir: elle doit ne point demeurer étrangère à l'art de la parole, de la poésie, de la musique, mais réveiller le sens pour le beau, le grand, le convenable dans le culte de la communauté, et rappeler sans cesse à celle-ci qu'elle n'est pas simplement un auditoire, mais qu'elle a dans le chant et la prière un sacrifice agréable à offrir au Seigneur. Néanmoins, la prédication demeurera, dans le culte, la partie principale, et l'homilétique aura toujours la première place dans la théologie pratique. Qu'est-ce que la prédication? Que doit-elle être? Quelles formes peut-elle revêtir? Quel est le domaine dans lequel elle peut s'étendre? questions importantes placées devant le théologien.

Descendons de la chaire, car le christianisme doit tout pénétrer : la vie de famille comme la vie du peuple. Il doit avoir une parole de consolation dans la douleur, d'assurance à l'heure de la mort, une parole de paix, de force, de relèvement. Il doit chercher ce qui est perdu, guérir celui qui est blessé, réunir ceux qui sont isolés. Que de science l'accomplissement d'une pareille tâche n'exige-t-elle pas!

La théologie contemporaine a donc autre chose à faire que d'être une simple théologie de cabinet, occupée à conserver aveuglément des traditions ou à forger des armes pour le service de l'incrédulité. Qu'elle soit une vraie science de la foi; qu'elle serve la foi en travaillant à la faire toujours mieux comprendre. Mais, en même temps, qu'elle se montre par son activité scientifique, par ses travaux approfondis, par les résultats qu'elle aura obtenus, une digne émule des autres sciences, méritant, comme elles, une place dans le grand organisme des sciences humaines et sociales.

LUTHARDT. CONFÉRENCES APOLOGÉTIQUES SUR LA DOCTRINE CHRÉTIENNE DU SALUT[1].

Dans une première série de conférences, récemment traduite en français, l'auteur s'était attaché à prouver que la révélation de Dieu en Jésus-Christ est la seule solution satisfaisante de tous les problèmes que soulèvent les énigmes de l'existence humaine et les contradictions du monde moral. Il s'était ainsi arrêté sur le seuil du lieu saint. Aujourd'hui, il y fait pénétrer ses auditeurs: ce qu'il expose, ce qu'il justifie devant eux, ce ne sont plus les vé-

[1] *Apologetische Vorträge über die Heilswahrheiten des Christenthums*, im Winter 1867 zu Leipzig gehalten, von C. E. Luthardt, Profess. der Theologie. Zweite Auflage. Leipzig, 1867.

rités fondamentales du christianisme (*Grundwahrheiten*), mais les vérités qui concernent plus directement le *salut* (*Heilswahrheiten*).— *Quelle est d'abord l'essence du christianisme?* Ce n'est point une idée, mais un fait, — le fait du salut, cherché par les païens, espéré par les juifs, accompli par Jésus-Christ. Ce fait, nous en sommes assurés par la foi, qui ne se fonde sur aucune autorité extérieure, mais sur l'expérience vivante et personnelle. La foi nous fait pénétrer dans un monde supérieur, invisible, mais tout aussi réel que le nôtre. On ne peut pas être chrétien de cœur, et rester païen d'intelligence. Il y a donc une science de la foi, supérieure à toute autre science, et à laquelle aspire tout chrétien sérieux. Les vérités de la foi sont le lieu saint du christianisme; il repose sur deux piliers inébranlables: le péché de l'homme et la grâce de Dieu. — Le *péché* est un fait qui saute aux yeux. Toute l'humanité est malheureuse, assujettie à la puissance du mal; elle se sent coupable devant Dieu, séparée de lui par sa faute. Aucune théorie fataliste ne pourra jamais étouffer la voix de la conscience, ni ôter à l'homme le sentiment de sa responsabilité. Les tourments intérieurs qu'endurent les pécheurs ici-bas constituent une puissance qui a fait descendre le secours du ciel. — L'amour de Dieu se portant sur un monde coupable et déchu prend le nom de *grâce*. Le pécheur a besoin du pardon de Dieu; hors de là, pour lui, point de bonheur; or, le pardon ne peut être qu'un don de la grâce. La grâce de Dieu est universelle: elle embrasse tous les hommes. Sans doute, il y a là de grands mystères: pourquoi certains peuples et certains individus sont-ils favorisés? Cependant, personne n'échappe entièrement à l'attrait mystérieux de la grâce. Le but de l'éducation divine est de rendre l'homme réceptif pour sa grâce; mais nul n'est forcé dans sa liberté; la grâce n'est donc pas irrésistible. — La grâce de Dieu s'est pleinement manifestée en Jésus-Christ, celui que la chrétienté appelle l'*Homme-Dieu*. La pensée hardie exprimée par ce mot est-elle une réalité? La nature divine et humaine se sont-elles réellement unies dans une même personne? L'humanité de Jésus, pleine et entière, mais sainte et sans besoin de pardon, ne s'explique que par sa divinité. De plus, Jésus a dû être homme et Dieu, pour pouvoir s'interposer comme médiateur entre l'homme et Dieu; il a pu être homme et Dieu, parce que le Dieu d'amour a de tout temps cherché à se communiquer à l'homme, et parce que l'homme est de race divine, créé à l'image de Dieu. Enfin, ce qu'il devait et pouvait être, Jésus l'a véritablement été, et l'est encore. Sa double nature donne lieu dans sa personne à d'étonnantes contradictions, qui atteignent leur plus haut degré, quand le prince de la vie passe par la mort: mais la gloire du Fils de Dieu transperce plus d'une fois son abaissement comme Fils de l'homme, et depuis son élévation glorieuse, toute contradiction entre ses deux natures, a cessé. — C'est dans l'histoire de l'Homme-Dieu que s'accomplit l'*œuvre du salut*. Comme prophète, Jésus annonce la grâce de Dieu, mais en résistant au péché avec une sainteté divine; il soulève ainsi la haine des pécheurs, et succombe martyr de la vérité. Cependant,

sa mort est plus qu'un martyre : elle est un sacrifice pour nos péchés. La nécessité d'une pareille expiation se trouve en Dieu, qui ne peut renier sa sainteté sans se renier lui-même; et nous-mêmes, nous sentons le besoin d'une satisfaction que pourtant nous ne pouvons offrir. Mais Jésus a-t-il pu se substituer à nous? Oui : si une mère terrestre souffre des péchés que commet son enfant, si toute âme élevée souffre en pensant aux péchés de l'humanité, Jésus, l'amour absolu, a pu porter le poids des péchés du monde, se faire péché pour nous, souffrir à notre place, prendre ce qui était à nous, avant de nous donner ce qui est à lui. Sur sa croix, la sainteté et la charité de Dieu se sont embrassées. Cela est contraire à toute logique humaine; mais c'est la logique suprême : celle de l'amour divin. Le christianisme de la croix est le seul christianisme victorieux du monde. A l'abaissement du Christ succède son élévation. Impossible d'expliquer la foi victorieuse des Apôtres, si Jésus n'est pas ressuscité. Sa résurrection était nécessaire pour l'achèvement de notre salut, aussi bien que son ascension. — En effet, le christianisme n'est pas un contre-coup de l'apparition de Jésus sur la terre, mais une action actuelle de Jésus sur les siens, laquelle a lieu par le *Saint-Esprit*. L'Esprit de Christ introduit chaque jour dans les cœurs le salut accompli par Christ, afin que du cœur de ceux qui l'ont reçu, le salut se répande dans le monde, comme une puissance de vie nouvelle; l'œuvre de l'Esprit sera parfaite, lorsque, dans le ciel, tous les enfants de Dieu reposeront en Christ dans le sein du Père céleste. Si impénétrable que soit pour notre intelligence le dogme de la Trinité, il est l'expression de notre foi au salut. Le salut est devenu une réalité, par cette triple révélation de Dieu comme Père, Fils et Saint-Esprit; et cette révélation doit être le miroir fidèle de l'Être divin. — Le Dieu trois fois saint, le Dieu d'amour, a déposé la plénitude de sa grâce dans l'*Église*. Œuvre de l'Esprit-Saint, elle ne peut être bien connue que par des yeux spirituels. Son existence dans le monde, après tant de luttes et d'orages, malgré la haine de ses ennemis et les actions cruelles et honteuses de ses indignes représentants, est un fait historique remarquable. Mais cette institution vénérable n'inspire trop souvent aujourd'hui qu'un froid respect ou même de l'antipathie. Que ne lui reproche-t-on pas? Son antiquité d'abord, comme autrefois on lui reprochait sa nouveauté; et pourtant, elle se montre toujours jeune. On l'accuse de ne point s'occuper des intérêts temporels de l'humanité; et c'est elle qui porte encore aujourd'hui la civilisation chez les barbares. On se plaint de son intolérance, lorsqu'elle défend la vérité. Mais ce qu'on ne peut nier, c'est son utilité. Qu'on essaie de supprimer l'Eglise, et l'on verra ce que le monde y perdra. Toutefois, l'essence de l'Eglise n'est pas ce que les yeux voient. C'est l'unité de l'Esprit qui unit en un vaste corps tous les enfants de Dieu; unité bien autrement belle que celle que rêve le catholicisme, et qui subsiste, même dans la diversité des Eglises particulières. — En attendant que l'union soit plus parfaite encore, chaque Eglise particulière a sa mission et son flambeau pour l'accomplir, savoir *la Parole de*

Dieu. La Bible est le témoignage que Dieu lui-même rend à Christ et à son salut. Pour se convaincre de son inspiration, il faut y chercher ce qu'elle nous offre, le salut de notre âme. Il n'est point de critique si négative, qui ne reconnaisse au moins l'authenticité de quelques livres du Nouveau Testament; or, ces quelques livres nous suffiraient, au besoin, pour nous assurer de notre salut. La critique est donc moins forte qu'on ne pense pour ébranler la foi. Apprenons seulement à vivre dans l'Ecriture, à la lire assidûment, et nous aurons soif de la grâce de Dieu, à laquelle elle rend témoignage. — Le salut annoncé par l'Ecriture et accompli sans notre concours, devient nôtre par la grâce. La grâce de Dieu agit sur nos cœurs par deux intermédiaires, deux *moyens de grâce:* la Parole et les sacrements. L'épée de l'Esprit, c'est la Parole, qui se concentre dans la prédication. Le contenu de la prédication doit toujours être la loi et l'Evangile: la loi qui nous fait connaître notre misère, l'Evangile qui nous donne la justice de Christ, d'où découlent la vie nouvelle et la liberté des enfants de Dieu. La parole de la prédication est accompagnée des sacrements : ce ne sont pas de simples symboles, mais des actes symboliques qui contiennent ce qu'ils représentent. Ainsi le baptême est véritablement l'entrée dans l'alliance divine; et dans la Cène, Jésus se donne véritablement à nous, nous rend participants de son humanité glorifiée. Son retour est notre espérance. — Le chrétien, l'Eglise, le monde marchent au-devant d'un but. Ce but c'est l'*achèvement du salut.* Le *chrétien* espère mieux que l'immortalité de l'âme, qui serait en elle-même une consolation insuffisante. La mort du corps laisse notre âme seule avec Dieu; pensée terrible, si Dieu n'est devenu pour nous un ami, déjà pendant notre vie. C'est là ce qu'il devient par Jésus-Christ, en qui nous espérons une glorieuse résurrection. L'*Eglise* doit conquérir le monde entier, même le peuple d'Israël; mais, en même temps, elle doit s'attendre à soulever, de plus en plus, la haine du monde ennemi de Dieu. Ces deux prophéties commencent déjà à se réaliser sous nos yeux. Quand l'Eglise sera le plus angoissée, Jésus paraîtra pour la délivrer; les prophéties qui annoncent la victoire de l'Eglise sont difficiles à comprendre; mais il suffit qu'elles nous servent d'avertissement et de consolation. Le *monde*, enfin, ne se juge pas lui-même; il marche au-devant d'un jugement divin. Il y aura certainement des damnés et des élus. Nous nous étonnons que Dieu puisse condamner éternellement; nous devrions plutôt nous étonner de l'endurcissement de tant d'hommes, qui ne se laissent pas vaincre par la grâce de Dieu. Quant aux élus de Dieu, nul ne saurait dépeindre leur félicité; ils auront triomphé en Christ du péché et de la mort; ils auront atteint leur vraie destination dans un monde renouvelé. Dieu alors sera tout en tous. — Ainsi, la doctrine chrétienne n'est point un assemblage de dogmes et d'opinions, mais une bonne nouvelle, la proclamation d'une grande histoire qui embrasse le ciel et la terre, qui prend son origine dans l'éternité avant les siècles, dans le décret éternel du Dieu d'amour, qui a son but dans le monde futur de l'éternité bienheureure, et dont

le centre s'appelle Jésus-Christ, mort pour nos offenses et ressuscité pour notre justification. H. DE PERROT.

HELD. JÉSUS-CHRIST, CONFÉRENCES APOLOGÉTIQUES SUR LES DOCTRINES FONDAMENTALES DU CHRISTIANISME [1].

Ce petit volume ressemble beaucoup à celui que nous venons d'analyser. — Comme l'ouvrage de M. Luthardt, c'est une série d'entretiens, renfermant l'exposition apologétique de la foi chrétienne devant un public éclairé des deux sexes. S'il fallait caractériser ces deux livres, nous dirions que le premier est une dogmatique apologétique, tandis que le second est une apologie proprement dite du christianisme apostolique. Cette apologie n'est point dirigée contre les adversaires déclarés du christianisme, mais contre ceux qui prétendent réconcilier notre époque avec le christianisme, en humanisant le christianisme, en le dépouillant de ses dogmes, de ses mystères, de ses miracles, en le rendant acceptable pour la pensée moderne. Cette tentative de certaines écoles théologiques, l'auteur la repousse comme insensée, en montrant que le Christ des apôtres est le seul vrai, le seul qui réponde aux besoins les plus profonds de l'humanité. *Jésus est véritablement le Christ;* c'est là, nous dit l'auteur, *le fait fondamental du christianisme.* L'homme extraordinaire, dont l'apparition a transformé le monde, n'a pas seulement eu la prétention d'être l'Oint de l'Eternel, venu du ciel, issu de Dieu ; ce qu'il a prétendu être, il l'a réellement été. C'est comme tel que les prophètes l'ont pressenti et que les apôtres nous l'ont fait connaître. Or, le *Christ des prophètes et des apôtres* n'est pas un rêve de siècles peu éclairés, mais une magnifique réalité. C'est sur la réalité de ce fait que se fonde la prétention du christianisme à être une religion parfaite et universelle, la seule religion absolue. Partout où ce fait est nié, on retombe dans le judaïsme ou dans le paganisme. *Judaïsme* et *paganisme*, ce sont là, en effet, les deux adversaires contre lesquels l'Eglise chrétienne a toujours dû maintenir et affirmer la réalité du Christ apostolique. Le judaïsme légal aboutissait à un Dieu élevé au-dessus des cieux, laissant l'homme s'épuiser en vains efforts pour se sauver ; le paganisme, au contraire, tendait à diviniser l'homme en faisant abstraction du péché, et se bornait à le soumettre à un développement naturel : tous les deux pouvaient se passer d'un Dieu fait homme, seul médiateur entre l'homme et Dieu. Après avoir, dans les premiers siècles de son existence, cherché à comprendre le vrai Christ, l'Eglise retomba au moyen âge dans un singulier mé-

[1] *Jesus der Christ*, 16 apologet. Vorträge über die Grundlehren des Christenthums nach ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrer bleibenden Bedeutung, mit Rücksicht auf den Rationalismus und Skepticismus der Gegenwart, im Winter 1864 zu Zürich gehalten, von C. F. W. Held, Profess. der Theologie an der Universität zu Breslau. Zürich, 1865.

lange de judaïsme et de paganisme. Luther, en qui le vrai judaïsme avait fait son œuvre préparatoire, sut alors retrouver le Christ des apôtres, et protester contre tout judaïsme légal : tandis que les réformateurs suisses s'appliquèrent surtout à renverser un nouvel olympe de saints et de martyrs, qui nous cachait la figure du Christ. Aujourd'hui, beaucoup de protestants ne veulent plus voir en Jésus qu'un grand génie religieux, en qui l'humanité eut pour la première fois conscience de son union avec Dieu ; c'est retomber dans le paganisme. Cette nouvelle manière de diviniser l'homme, sous prétexte de mieux comprendre le Christ, renverse toute l'*œuvre du salut*. Pour cette œuvre, il fallait le Dieu fait homme, celui que l'humanité pouvait recevoir dans son sein, mais non pas produire elle-même. L'humanité a soif de Dieu, et pourtant elle se sent éloignée de Dieu. Dieu, de son côté, désire une humanité à laquelle il puisse se communiquer ; mais il ne la trouve point ici-bas. C'est alors qu'il donne à l'humanité son Fils unique ; un avec ses frères, Christ opère leur *réconciliation* avec Dieu par son obéissance jusqu'à la mort ; il met ainsi fin à l'humanité ancienne, et fonde une nouvelle humanité, sur laquelle peut reposer le bon plaisir de Dieu. L'homme, de son côté, aspire à *une justice parfaite*, qu'il ne trouve point en lui ; chercher cette justice, c'est là ce que le paganisme a fait souvent d'une manière inconsciente, ce qu'ont fait tous les vrais Israélites que la loi a conduits à Christ, ce qu'ont fait les prophètes en espérant une délivrance future, les apôtres en reconnaissant en Jésus le Messie attendu par les prophètes, les réformateurs en proclamant que l'homme n'est justifié que par la foi. — Cette justice, dont notre siècle ne sent pas assez le besoin, Dieu nous la donne en Jésus-Christ. La *justification gratuite par la foi*, bien loin d'éteindre la vie morale, peut seule produire la *sanctification*. Point de vie nouvelle pour le pécheur en dehors de là. Pour vivre d'une *vie chrétienne*, nous ne pouvons pas nous contenter d'un Christ derrière nous, comme celui que prêche le rationalisme ; il nous faut un Christ pour nous, un Christ en nous. Les apôtres nous ont donné le Christ que la conscience appelle. S'il n'est pas le vrai Christ, le christianisme tout entier n'est plus qu'une immense déception, et l'humanité retombe plus bas que le paganisme. Quiconque connaît par expérience le Christ des apôtres voudra arriver, de plus en plus, à la certitude de sa réalité ; c'est alors que l'*Ecriture sainte* acquiert pour lui toute son importance. La Bible tout entière, en effet, nous rend témoignage de Christ ; c'est à lui qu'aspire tout l'Ancien Testament ; c'est lui que proclame le Nouveau Testament. Sans doute, les apôtres ne l'ont compris que peu à peu, d'une manière progressive ; celui que Pierre annonce, le jour de la première Pentecôte, n'est pas encore le Christ dans toute sa plénitude, celui que nous trouvons dans l'évangile de saint Jean. Cependant, si on lit cet évangile avec un vrai désir d'être sauvé, on ne donnera pas raison aux théologiens qui prétendent que saint Jean a rêvé un Christ à sa façon ; mais on sentira, de plus en plus, que le disciple est dominé par son maître bien-aimé, dont il cherche à reproduire

l'image fidèle. Ce n'est pas seulement par l'Ecriture sainte et par ses expériences personnelles que l'homme apprend à connaître Christ : c'est aussi dans la communion avec d'autres chrétiens, dans l'*Eglise chrétienne*. Faudra-t-il donc se séparer de l'Eglise, si ses conducteurs méconnaissent, abaissent, défigurent le Christ apostolique ? Loin de là ; le chrétien doit rester dans l'Eglise, aussi longtemps qu'on lui permet d'y rendre témoignage à son Sauveur. D'ailleurs, à supposer même que la majorité s'éloignât pour toujours du vrai Christ, *les sacrements* suffiraient à eux seuls pour tenir, sans cesse, le protocole ouvert sur la personne du Christ, et pour soulever sans cesse cette grande question : Qui est ce Jésus qui veut qu'on baptise en son nom, qu'on offre sa chair et son sang comme une nourriture de vie à l'humanité ? N'est-il qu'un enthousiaste juif qui, au milieu de beaucoup d'erreurs et de préjugés de son temps, a découvert, pour la première fois, que nous étions de race divine ? Ou est-il le Christ des prophètes et des apôtres, Emmanuel, Dieu avec nous ? Enfin, ne nous y trompons pas : le vrai Christ n'a pas encore dit son dernier mot. Objet de notre foi, il est aussi l'objet de notre *espérance chrétienne*. Un jour, il se révèlera aux siens et au monde tout entier. De même qu'on a inventé de nos jours un faux Christ en qui l'homme s'adore lui-même, on rêve une glorification progressive et naturelle de l'humanité. Ceux qui se laissent entraîner par ce courant, haïssent nécessairement le vrai Christ qui les contredit sur tous les points ; ils fraient la voie à l'Antichrist. Ils se manifesteront toujours plus tels qu'ils sont, païens de cœur, et non chrétiens ; mais, tandis que le monde païen marche au-devant de sa condamnation, la vraie chrétienté ne peut périr. Unie à Dieu par son céleste médiateur, elle sera, tôt ou tard, victorieuse du monde ; elle verra s'accomplir un jour toutes les promesses de son Sauveur. — Quoique publié, il y a déjà deux ans, le volume que nous venons d'analyser est encore rempli d'actualité, et touche d'une manière approfondie aux questions les plus palpitantes de la théologie contemporaine. L'auteur ne désespère pas de l'issue favorable des divisions actuelles : « Nous ne sommes « pas, dit-il, à la fin d'un jour où les ombres s'allongent, où les « ténèbres menacent de nous envahir ; mais le jour commence à « poindre, et de toutes les luttes contemporaines, il sortira une « connaissance de la gloire de Christ, comme l'Eglise n'en a point « encore eue dans les siècles passés ! Puisse ce vœu se réaliser « bientôt ! »

H. DE PERROT.

MONSELL. LA RELIGION DE LA RÉDEMPTION [1].

Ce volume doit prendre place parmi les travaux relatifs aux préliminaires de l'apologie chrétienne. L'auteur se propose de le faire suivre d'autres essais plus directement apologétiques ; mais il lui

[1] *The Religion of Redemption*, by R. U. Monsell, B. A. London, W. Hunt, 1866.

semble que l'homme qui veut se faire le défenseur d'une religion quelconque, doit commencer par exposer la forme que cette religion revêt à ses yeux. C'est donc une conception individuelle du christianisme, qui est exposée dans la *Religion de la Rédemption*, quoique les termes en soient empruntés, autant que possible, aux auteurs chrétiens de tous les âges et de toutes les écoles. Cet essai peut servir à attester l'accord essentiel qui existe, sur les doctrines fondamentales, entre les penseurs chrétiens les plus éminents et les plus pieux de ces écoles, souvent hostiles les unes aux autres.

L'ouvrage est divisé en cinq parties principales. La première traite de l'état de péché et de misère qui a rendu la Rédemption nécessaire. Le second livre est consacré à l'incarnation, à la mort expiatoire, et à la résurrection du Rédempteur; le troisième a pour sujet l'appropriation de la Rédemption; le quatrième, la vie chrétienne individuelle; le cinquième, enfin, la vie chrétienne collective et son histoire. Ainsi, les faits sont développés dans leur liaison organique, et selon l'ordre dans lequel ils surgissent réellement, renfermant en eux-mêmes les expériences religieuses normales de l'humanité.

On peut donc considérer cet essai comme une *sotériologie populaire*, aussi populaire du moins que l'auteur pouvait le faire sans mutiler son sujet. — Il se termine par l'exposé de quelques résultats de la Rédemption, tels qu'ils apparaissent dans l'histoire. Il ne renferme pas de *christologie*, si ce n'est quelques propositions élémentaires et indispensables, et pas davantage de *théologie* proprement dite. La question des évidences du christianisme, celle de l'autorité de la révélation écrite, celle enfin du contenu du canon, n'y sont pas encore abordées.

Le point de vue de M. Monsell est celui de la théologie réformée, toutefois avec les modifications que le progrès de la pensée chrétienne lui paraît avoir rendues nécessaires : « Chaque siècle a be-
« soin d'entendre formuler la vérité dans son propre langage, de
« la traiter d'après ses propres habitudes de penser, de l'appliquer
« à ses circonstances et à ses difficultés particulières. D'un autre
« côté, la vérité ainsi présentée doit être, dans son essence intime,
« la foi de tous les siècles. Le scribe bien instruit dans ce qui re-
« garde le royaume de Dieu, doit sortir de son trésor les choses
« anciennes aussi bien que les choses nouvelles; autrement il serait
« puni de sa présomption par une déception aussi complète que
« méritée. »

Quoique cet ouvrage présente peu de discussions apologétiques directes, la doctrine chrétienne s'y trouve toujours exposée en vue des objections contemporaines. Le non-croyant, sans être souvent interpelé, est censé accompagner partout l'auteur, et il est ainsi forcé d'entendre quelques confessions remarquables de ses amis Rousseau, Voltaire, Renan, etc.

Le second livre est le plus important de l'essai, parce que l'œuvre de l'expiation constitue la Rédemption même. L'auteur proteste contre le point de vue matérialiste, qui ne reconnaît dans le sacrifice du Sauveur qu'une somme de douleur subie d'une ma-

nière passive. Cette conception ignore l'élément moral, c'est-à-dire l'élément vraiment expiatoire dans les souffrances de Jésus. C'est l'affinité primordiale de la nature humaine avec le Verbe Divin, qui a rendu l'incarnation possible, et cette idée, déjà avancée par Théodore de Mopsueste, est reproduite ici avec une prédilection particulière.

Le sujet du troisième livre amène l'examen des systèmes de saint Augustin et de Calvin, dont l'identité entière est constatée. L'auteur s'est nourri des écrivains augustiniens (à peine rencontre-t-on les noms de deux ou trois docteurs arminiens dans la longue liste d'autorités, placée à la fin du volume); cependant, il rejette la doctrine de l'action irrésistible de la grâce sur le cœur de l'homme, et, avec cette idée centrale et radicale, toutes les particularités du système tombent d'elles-mêmes. L'augustinianisme règne depuis quatorze siècles dans l'Eglise chrétienne. S'il n'a jamais été compris ou accepté de la majorité, il l'a été néanmoins de la minorité la plus pieuse et la plus intelligente; il a été la théologie de ceux qui en avaient une, quant à ce qui regarde l'appropriation du salut. Ceux qui l'ont ignoré ne l'ont jamais remplacé par une théologie aussi compréhensive, aussi fortement liée, et aussi conséquente.

Il faut espérer que la théologie de l'avenir, sans atténuer la juste sévérité de Dieu envers le pécheur, aura pour base les relations de toute l'humanité avec le Père céleste, et que l'amour de Dieu pour tous se trouvera être un principe d'une application encore plus large que ne l'a été celui de l'amour pour les élus. Le livre de la *Religion de la Rédemption*, outre son but apologétique immédiat, est aussi, dans les limites des sujets qui y sont traités, destiné à préparer l'avénement de cette théologie de l'avenir.

L'auteur a-t-il réussi à montrer comment la grâce divine et la liberté humaine se concilient d'une manière pratique, et comment leur conciliation spéculative elle-même se laisse entrevoir? ou est-il lui-même tombé, à son tour, dans le grand gouffre métaphysique qui a englouti tant de téméraires? C'est une question dont le lecteur décidera.

Si de longues et nombreuses citations de Vinet se rencontrent presque partout dans ce volume, c'est dans le quatrième livre surtout que l'auteur est assis aux pieds du grand penseur et moraliste suisse. Les sections CV et CVI, sur la conscience morale, et sur le rapport entre le christianisme et la morale, ne sont presque qu'une chaîne de citations. L'on pourrait peut-être objecter à la dernière moitié de ce livre qu'une place disproportionnée est consacrée à la controverse contre les différentes formes d'ascétisme et de fausse spiritualité.

Un sujet aussi complexe que celui de la vie chrétienne collective et de son histoire, ne pouvait être traité que d'une manière sommaire et incomplète dans l'espace qui lui était réservé ici. Cependant le cinquième livre est de beaucoup le plus long, et il renferme le petit nombre de sections dans lesquelles l'auteur peut prétendre à quelque originalité. Ce sont celles où il est démontré

que la théocratie était nécessaire dans l'enfance de la religion : que la religion de la rédemption est à la fois primitive et positive ; qu'elle est au genre humain ce que d'autres religions ont été aux nations particulières; que ses phases se sont succédé dans l'ordre voulu par la loi générale de l'évolution religieuse. Ce sont encore les sections qui traitent de l'élasticité du principe chrétien, de la manière dont l'histoire a été recommencée à nouveau par les barbares, de la réalisation de conditions contradictoires en apparence, par le Pentateuque et par le Nouveau Testament, etc.

La nature ecclésiastique des dernières sections du livre a permis à l'auteur d'emprunter, pour sa conclusion, les magnifiques paroles d'espérance chrétienne par lesquelles saint Augustin a terminé sa *Cité de Dieu*.

OERTEL. PAUL ET LES ACTES DES APOTRES[1].

Dans les recherches récentes sur les origines du christianisme, l'étude du livre des *Actes des Apôtres* a tenu une grande place. On sait que l'école de Tubingue, confrontant ce livre avec les épîtres de Paul, a accusé l'auteur d'avoir gravement altéré la vérité historique et substitué un tableau de fantaisie à la peinture vraie des luttes qui ont agité la primitive Eglise. (Voir *Schwegler*, Nachapostolisches Zeitalter, 1846. *Zeller*, die Apostelgeschichte, 1854. *Baur*, Paulus, 2me éd. 1866.) C'est pour répondre aux savants que nous venons de nommer, que M. Oertel a écrit son livre, consacré à défendre le caractère historique des *Actes des Apôtres*. « Cette question, nous dit-il, est d'une très-haute importance ; elle a sa grande « place dans les luttes décisives engagées de nos jours au sujet du « christianisme historique..... Il s'agit en définitive de la position « qu'a prise dans le sein du christianisme celui qui, pour avoir été « élu le dernier d'entre les apôtres, n'en est pas moins devenu le « premier..... Les lettres de Paul, que la critique la plus avancée « reconnaît pour authentiques, sont le rempart derrière lequel le « christianisme historique est en sûreté. Elles n'ont pas seulement « la valeur d'un témoignage très-rapproché pour les faits princi- « paux de la vie de Jésus ; mais encore la conception du christia- « nisme qu'elles renferment doit être acceptée comme celle de « Jésus lui-même, puisque Paul a été le contemporain de Jésus et « a vécu en relations personnelles avec ses disciples immédiats. Il « n'y a qu'un moyen d'affaiblir ce témoignage : c'est de prouver « qu'il y a une différence essentielle entre le christianisme de Paul « et celui des premiers apôtres. C'est précisément ce qu'on a es- « sayé : on a assigné à Paul une position aussi isolée que possible « au sein de l'Eglise primitive ; on l'a dépeint comme le représen-

[1] *Paulus in der Apostelgeschichte.* — Der historische Charakter dieser Schrift an den paulinischen Stücken nachgewiesen, von J. R. Oertel, Pastor in Gr. Stockwitz ; XIV et 308 pages. Halle, G. Schwabe, 1868.

« tant absolu et fanatique d'une seule idée, et d'une idée négative, « la séparation du christianisme d'avec le judaïsme. Par contre, « on a montré dans les Douze des hommes tout engagés encore « dans les liens du judaïsme, partageant tous les préjugés de leurs « compatriotes, croyant leur peuple seul destiné au salut messia- « nique, et ne doutant pas de la durée éternelle de la loi mosaïque. « Le seul point où ils se seraient distingués des Juifs proprement « dits, aurait été leur foi en Jésus de Nazareth, envisagé comme le « Messie, et leur espérance de son retour glorieux et prochain. » Ce qui suit inévitablement de telles prémisses, selon M. Oertel, c'est que le vrai fondateur du christianisme n'est plus Jésus, mais Paul; ou du moins, en admettant une entière communauté de vues entre Jésus et Paul, que le vrai christianisme, obscurci et méconnu par les disciples immédiats de Jésus, a dû être fondé une seconde fois par Paul. Jésus n'aurait fait qu'un premier essai malheureux, et l'honneur d'avoir donné le christianisme au monde reviendrait en définitive à Paul. — Telles sont quelques-unes des questions les plus importantes que soulève l'étude du livre des Actes rapproché des épîtres de Paul. M. Oertel se croit en état de prouver que la mise en suspicion du livre des Actes par la critique de Tubingue ne résiste pas à une étude purement historique et exégétique de ce document. Il reproche à l'école de Baur d'apporter, dans la critique des récits, un esprit déterminé d'avance par certaines thèses philosophiques (comme la négation du miracle), et il se propose, pour ce qui le concerne, d'étudier les *Actes des Apôtres* sans se préoccuper d'aucun intérêt dogmatique. *La position de l'auteur* vis-à-vis des faits qu'il raconte; *le caractère de chacun des principaux récits* étudiés soit en eux-mêmes, soit dans leur rapport: 1° avec les données contenues dans les lettres de Paul; 2° avec les données des autres écrivains du Nouveau Testament et des écrivains profanes; 3° avec les lois générales de la vie de l'âme et de la nature; enfin, *le but même du livre*, tels sont les points que M. Oertel examine tour à tour. Au dernier chapitre, celui qui concerne le but dans lequel a été écrit le livre des Actes, sont jointes deux dissertations spéciales, l'une sur le Concile de Jérusalem (Act. 15, Gal. 2), l'autre sur le christianisme primitif d'après l'école de Tubingue. Nous ne pouvons songer ici à suivre M. Oertel dans ces discussions exégétiques où le plus minutieux détail est nécessaire. Nous avons voulu seulement indiquer l'esprit général et les résultats de son livre, que M. Oertel lui-même résume ainsi: « Nous « avons vu la critique échouer dans sa tentative de rendre vrai- « semblable le christianisme primitif tel qu'elle le conçoit et le prête « aux apôtres. Tous les écrits du Nouveau Testament qu'elle re- « connaît elle-même pour authentiques dans l'espérance d'y trou- « ver la confirmation de son hypothèse fondamentale, lui refusent « leurs services et se déclarent contre elle avec netteté et préci- « sion. Elle n'a pas mieux réussi à établir la prétendue contradic- « tion qu'elle veut trouver entre la version des Actes et celle de « l'épître aux Galates sur le concile de Jérusalem, et à en faire « sortir une preuve de la soi-disant opposition de principes entre

« Paul et les Douze..... Le sol sur lequel elle opérait contre le ca-
« ractère historique des *Actes des Apôtres* s'est dérobé sous ses
« pas; l'état vrai des choses s'est trouvé en complet désaccord avec
« l'hypothèse que le livre des Actes avait faussé, dans un but de
« conciliation, l'histoire de la primitive Eglise..... Nous avons trouvé
« dans l'auteur des *Actes* un narrateur qui, en particulier dans la
« seconde partie, nous rapporte soit ce qu'il a vu lui-même, soit
« ce qu'il a entendu de témoins oculaires, et qui a rempli sa tâche
« en toute fidélité et sans le moindre égard aux considérations
« dogmatiques. Notre conclusion sera donc qu'au point de vue
« historique, le livre des *Actes* a droit autant que quel écrit que
« ce soit, d'être lu comme un récit fidèle et digne de toute con-
« fiance, et que toutes les critiques qui lui ont été adressées ne
« reposent, en dernière analyse, que sur des motifs dogmatiques. »

C. R.

K. WERNER. HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE[1].

Le livre dont nous venons de transcrire le titre, fait partie d'une volumineuse collection encyclopédique, publiée par la commission historique de l'Académie royale de Bavière et sous le patronage du roi Maximilien II. Elle est magnifiquement imprimée par les célèbres presses de la librairie Cotta. Son programme annonce vingt-deux ouvrages, divisés en trois sections, sur toutes les branches des sciences humaines. Chacun d'eux est confié à l'un des hommes dont le nom fait autorité dans le sujet qu'il traite. Enfin, toute l'entreprise doit être achevée d'ici à cinq ou six ans.

Les deux premiers volumes publiés de la première section, nous ont paru d'un intérêt spécial pour nos lecteurs : Le premier est *l'histoire de la théologie catholique depuis le concile de Trente jusqu'à nos jours*, par le Dr *Karl Werner, professeur à St-Pölten*, qui est l'objet de cette annonce. Le second est l'histoire de la théologie protestante, particulièrement en Allemagne, par le professeur Dorner, de Berlin.

S'efforçant de montrer le rapport étroit qui existe entre le développement de la théologie catholique et celui de la culture générale de la nation allemande, le Dr Werner divise son histoire en trois périodes; chacune d'elles est traitée en un livre. En voici le résumé, d'après les paroles même de l'auteur.

La première période comprend le temps de la lutte contre le protestantisme primitif soumis à la foi des symboles, et s'étend jusqu'à la fin du dix-septième siècle. Son exposé n'a que quatre-vingts pages.

La seconde période commence avec les premières influences de cette conscience moderne qui, dans ses efforts pour purifier et corriger les formes et les croyances établies, s'attaqua d'une ma-

[1] *Geschichte der katholischen Theologie* seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, von Dr Karl Werner. München, Cotta'sche Buchh. 1866.

nière dissolvante aux traditions et aux symboles. Cette influence, qui pénètre partout, fait même invasion dans le domaine de la théologie catholique. Son histoire nous est racontée dans le second livre, d'environ deux cent cinquante pages, qui nous conduit jusqu'au commencement du dix-neuvième siècle.

Enfin, la troisième période (à laquelle est consacré un dernier livre de trois cents pages) commence avec la régénération de la culture et de la vie nationale du peuple allemand, depuis l'époque qui est généralement considérée comme celle de la restauration de sa nationalité. Elle comprend tous les efforts tentés depuis le commencement du dix-neuvième siècle jusqu'à nos jours, en vue de relever et de vivifier l'esprit scientifique parmi les catholiques allemands, spécialement dans le domaine de la théologie.

Nous n'avons pas l'intention d'aborder ici l'examen détaillé et critique de cet ouvrage; nous nous bornerons à relever un ou deux traits de nature à faire ressortir l'utilité qu'il peut avoir pour les théologiens protestants de langue française.

C'est, à notre connaissance, le seul qui nous présente un tableau complet du développement de la théologie catholique en Allemagne, et il nous offre le moyen de combler bien des lacunes que nous trouvons souvent dans les publications protestantes sur ce sujet.

Il est, en outre, instructif de voir la différence du point de vue qui existe entre les catholiques en Allemagne et ailleurs, et l'influence profonde que le docteur Werner reconnaît à l'élément national sur le développement de la théologie. La théologie catholique n'est donc plus cette théologie, une et universelle, qui absorbe toutes les diversités nationales dans sa vaste unité, suivant ses prétentions si souvent affichées.

Enfin, malgré la séparation qui existe en Allemagne, comme ailleurs, entre les protestants et les catholiques, et par suite entre la théologie des deux Églises, ces théologies y ont cependant beaucoup plus de points de contact que dans d'autres pays. Un savant historien de notre communion, le professeur Hagenbach, n'a pas craint d'imprimer le jugement suivant: « On peut poser en fait « qu'un Allemand catholique d'une culture scientifique pourra « beaucoup mieux s'entendre avec un protestant allemand sur « certains principes fondamentaux, qu'un Allemand protestant « avec un de ses coreligionnaires français ou anglais. Protestants « et catholiques se sont nourris au même sein de la philosophie « allemande, comme des frères jumeaux, bien que chacun se soit « approprié à sa manière la nourriture qu'il en a reçue. » — Quelqu'énorme que puisse paraître une pareille assertion, il est plus facile de s'en scandaliser que d'en contester la justesse. Dès lors, un livre, nous offrant l'histoire de cette théologie catholique allemande sous une forme concise, et cependant suffisante pour nous la faire connaître, un tel livre, écrit au point de vue de cette théologie et par un des hommes les mieux qualifiés pour ce travail, nous paraît être très-utile pour ceux qui veulent avoir une vue d'ensemble de la théologie allemande.

Ajoutons qu'un tableau analytique de huit pages et un registre fort détaillé des noms d'auteurs en facilitent beaucoup l'étude.

CH. S.

BURKHARDT. CORRESPONDANCE INÉDITE DE LUTHER. — HASE. LETTRES CHOISIES DE LUTHER[1].

Les lettres de Luther ont été réunies par De Wette en cinq gros volumes, qui ont paru de 1825 à 1828, et qui renferment 2324 numéros. Dès lors, c'est-à-dire en 1856, un sixième volume, préparé par les soins d'un savant pasteur saxon, M. Seidemann, y a joint trois-cent douze numéros nouveaux et d'assez nombreuses rectifications. Mais, malgré le zèle de M. Seidemann, il restait encore passablement à faire pour amener l'œuvre de De Wette à la hauteur de la science actuelle. Car il faut bien le reconnaître, la publication première, si méritoire qu'elle ait été en son temps, et quelques services qu'elle ait rendus à l'histoire de la Réformation, — cette publication, disons-nous, n'avait pas été conduite avec l'exactitude que l'on réclame aujourd'hui d'une pareille entreprise. De Wette lui-même en convenait en toute modestie, lorsqu'il écrivait en 1843 : « Je n'ai jamais possédé les connaissances nécessaires à un « éditeur des lettres de Luther. Mais j'ai fait ce que j'ai pu, certain « que si je ne le faisais pas, nul autre ne se présenterait pour le « faire. » Il y avait donc à la fois des textes à rectifier par la comparaison des copies avec les originaux, des dates ou même des adresses à débrouiller, des lettres encore inédites à donner (car chaque jour, pour ainsi parler, en amène à la lumière), des indications et des explications de tout genre à joindre aux lettres déjà éditées, etc. C'est ce travail qui vient d'être accompli par le Dr C. A. H. Burkhardt, archiviste du grand-duché de Saxe-Weimar. M. Burkhardt a, d'ailleurs, enrichi son livre de près de trois cents pièces nouvelles. Enfin, il a préparé, autant qu'il dépendait de lui, la publication d'une véritable *correspondance*, en dressant le relevé sommaire des lettres *à* Luther, qui sont dispersées, à cette heure, dans toute sorte d'ouvrages spéciaux.

L'analogie seule du sujet nous a fait mettre les *Lettres choisies de Luther* à côté de la *Correspondance inédite ;* mais, s'il y a des lecteurs pour tous les livres, il doit y avoir des livres pour tous les lecteurs, et M. Hase a eu, sans aucun doute, une bonne pensée quand il a songé à recueillir, dans un petit volume, les témoignages les plus caractéristiques de l'activité extérieure ou de la vie interne du grand Réformateur saxon.

[1] *Dr Martin Luthers Briefwechsel*, mit vielen unbekannten Briefen und unter vorzüglicher Berücksichtigung der De Wette'schen Ausgabe herausgegeben von Dr C. A. H. Burkhardt. Leipzig, 1866. — *Luther-Briefe*, in Auswahl und Uebersetzung für die Gemeinde, herausgegeben von Dr C. Alf. Hase. Leipzig, 1867.

SCARTAZZINI. LA CRISE THÉOLOGIQUE DANS L'ÉGLISE DE BERNE[1].

L'ouvrage que nous annonçons est essentiellement consacré à l'histoire et à l'appréciation des débats théologiques et ecclésiastiques provoqués, dans l'Eglise de Berne, par l'apparition du *Manuel d'instruction religieuse* de M. Ed. Langhans. (*Die heilige Schrift. Ein Leitfaden für den Religionsunterricht an höheren Lehranstalten*, etc. Bern, 1865.) Mais le premier tiers du livre de M. Scartazzini nous fait remonter plus haut, et nous met au courant des faits qui ont précédé la récente crise. Après avoir constaté que, pendant les trois siècles qui ont suivi la Réformation, l'Eglise de Berne se distingua par une immobilité scientifique et religieuse absolue, et fut aussi peu atteinte par le piétisme du dix-septième siècle que par le rationalisme du dix-huitième, M. Scartazzini fait dater de la révolution politique de 1831 le commencement d'une ère nouvelle. L'enseignement libéral du professeur Lutz (1834-44), l'appel de Zeller qui provoqua, en 1847, à Berne, une agitation presque aussi considérable que celui de Strauss à Zürich en 1839, mais qui fut maintenu malgré cette agitation, le long combat (1854-64) que dut soutenir contre ses adversaires orthodoxes la Faculté de théologie de Berne, dont le professeur Immer était le principal représentant, enfin la publication du livre d'Ed. Langhans (1865) et les débats qui ont suivi, tels sont les principaux faits qui ont marqué cette nouvelle période. On sait que, malgré les démarches du synode cantonal, M. Langhans a été maintenu par le gouvernement à son poste au séminaire de Münchenbuchsee, et que le résultat le plus clair de cette dernière crise a été de constituer, dans l'Eglise de Berne, le parti libéral, qui s'est donné un organe spécial, les *Reformblätter*. Pour tous les détails de ces diverses polémiques, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de M. Scartazzini : il y trouvera les renseignements les plus complets sur tous les incidents de ces débats et une analyse développée de toutes les publications un peu importantes qu'elles ont fait naître. Il n'y trouvera pas la stricte objectivité de l'historien. M. Scartazzini prend parti dans les luttes qu'il raconte ; il appartient à la théologie libérale, et c'est au point de vue libéral qu'il apprécie les hommes et les livres dont il nous parle, et à propos desquels il nous expose avec ampleur et avec chaleur ses vues personnelles. Cette histoire des récentes polémiques religieuses dans l'Eglise de Berne est donc elle-même un livre de polémique ; mais nous ne serons que vrai en ajoutant, pour achever de le caractériser, qu'on y remarque d'un bout à l'autre le ferme vouloir de n'être ni injuste pour ses adversaires, ni surtout aveugle sur les défauts de ses amis. C. R.

[1] *Die theologisch-religiöse Krisis in der Bernerischen Kirche*. Ein Beitrag zur Kirchen- und Ketzergeschichte des XIXe Jahrhunderts (La crise théologique et religieuse dans l'Eglise de Berne, pour servir à l'histoire de l'Eglise et des hérésies au XIXme siècle), par J. A Scartazzini, pasteur à Abländschen, canton de Berne ; XXVI et 278 pages. Bienne, Steinheil, 1867.

PHILOSOPHIE.

J.-E. ERDMANN. ESQUISSE D'UNE HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE. 2me vol. : PHILOSOPHIE MODERNE[1].

Cet ouvrage de M. Erdmann, professeur ordinaire de philosophie à l'université de Halle, est, en majeure partie, l'extrait condensé d'un ouvrage plus général du même auteur : *Essai d'une exposition scientifique de l'histoire de la philosophie moderne*[2]. — Cet extrait s'applique surtout à la période principale : celle qui s'étend de Kant à Hegel. La première période, au contraire, de Descartes aux précurseurs de Kant, a été soumise par l'auteur à un remaniement complet. Quant à la dernière partie, la philosophie allemande depuis la mort de Hegel, c'est un travail entièrement nouveau qui n'avait été traité encore ni par M. Erdmann, ni par d'autres. Nous nous étendrons peu sur la première partie, pour faire mieux ressortir ce qu'il y a de neuf dans la dernière.

Le point de vue général de l'auteur, l'idée fondamentale de son plan, n'a pas varié depuis son précédent ouvrage. Pour lui, la philosophie moderne commence avec *Descartes* et se décompose en trois phases, dont la première, celle du dix-septième siècle, est *panthéistique*, la seconde, celle du dix-huitième siècle, *antipanthéistique* ou *individualiste*, et dont la troisième présente le développement de deux tendances opposées qui aboutissent au *sensualisme français* et au *rationalisme allemand*. L'auteur n'hésite pas à se déclarer mécontent de la manière dont il a exposé cette idée dans son précédent ouvrage : aussi lui a-t-il donné ici une forme toute nouvelle.

La première période comprend *Descartes* et son école, *Malebranche* et *Spinoza*. Dans le tableau de la philosophie de Spinoza. M. Erdmann est resté fidèle à son ancienne conception des rapports des attributs et de la substance, malgré les attaques réitérées dont elle a été l'objet (entre autres de la part de M. Trendelenburg. Hist. Beiträge, II, p. 40 et suiv.). Il est toujours d'avis que les attributs ne sont pas des déterminations objectives de l'être, des différences réelles dans la substance ; ils désignent simplement ce qu'est la substance pour l'intelligence qui la contemple et les diverses manières d'être sous lesquelles elle lui apparaît. En d'autres termes, et pour résumer : Les attributs de Spinoza sont les conceptions diverses de l'intelligence qui contemple. Cette intelligence peut se comparer à un spectateur qui regarde les objets à travers un verre jaune ou bleu et auquel la substance infinie se présente ainsi sous un nombre infini d'attributs différents. L'auteur a-t-il

[1] *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, IIer Band : Philosophie der Neuzeit, von J. E. Erdmann. Berlin, 1866, Wilh. Herz, in-8°, 812 pages. — Le premier volume est de la même année.

[2] *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuen Philosophie*. 1834-1863, drei Theile in sechs Bänden. Leipzig, Vogel.

réussi à montrer dans cette conception, qui transforme les attributs en un pur jeu d'optique, la pensée première de Spinoza? Il est permis d'en douter. Sans doute, elle trouve son appui dans bien des passages, et principalement dans quelques expressions dont se sert Spinoza pour déterminer le rapport en question. Mais les raisons qui la combattent sont si fortes, qu'elle passera difficilement pour la véritable. En tout cas, il faut reconnaître que Spinoza n'a pas élucidé ce point d'une manière assez claire et conséquente pour ne laisser aucune place à l'équivoque. En somme, cette philosophie du dix-septième siècle a une conception de l'être, qui peut se formuler ainsi : « Laisser de côté ce qui est particulier, « ne s'occuper que de l'universel. » Ce principe a produit les systèmes de la *Substantialité*, qui ont pour objet capital de monter dans la substance le principe essentiel du particulier.

Au contraire, le caractère propre de la période suivante, le dix-huitième siècle, est dans l'effort pour faire reconnaître la valeur et l'importance du particulier en regard de l'universel, et la tendance générale de cette philosophie peut s'exprimer par les mots *individualisme* ou *subjectivisme*. Elle se dédouble en deux séries de systèmes diamétralement opposés : les systèmes *idéalistes* et les systèmes *réalistes*.

Les systèmes *réalistes* tendent à rabaisser l'ordre spirituel au profit de l'ordre matériel, à subordoner le monde idéal au monde réel. La pensée n'est pas antérieure et supérieure à l'être : c'est, au contraire, l'être qui est antérieur et supérieur à la pensée. A cette direction appartiennent les *sceptiques (Daniel Huet, Pierre Bayle)*, et les *mystiques (H. More, Cudworth, Pierre Poiret)*. Mais l'école qui la représente le mieux est l'*empirisme*, dont la profession de foi philosophique se résume dans la thèse : « Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu. » Le côté théorique de ce système a trouvé son expression adéquate dans « l'*Essai sur l'entendement humain*, 1690, » de *Locke*, qui mérite d'être considéré comme le véritable fondateur et père de l'*empirisme*. Pour lui, toute connaissance procède de l'expérience : l'esprit humain n'est à l'origine qu'une feuille entièrement blanche, et son unique fonction est de *recevoir des impressions*. Ces impressions, quand elles viennent des objets extérieurs, s'appellent *sensations ;* perçues au dedans par le sens interne, elles constituent la *réflexion*. L'esprit, dans son rapport avec les objets, est donc purement passif : c'est un miroir qui réfléchit en lui-même les images du monde extérieur. — Le côté pratique de l'empirisme est représenté par les *systèmes anglais de morale* de *Clarke*, *Wollaston*, *Shaftesbury*. Ils réduisent l'éthique à une histoire naturelle de l'activité morale. Leur tendance se résume dans cette thèse : L'esprit ne peut ni ne doit puiser en lui-même les principes de son action pratique, il faut qu'ils lui soient imposés du dehors. La loi morale se formulera donc ainsi : « Obéir à la nature, accepter les faits tels qu'ils sont. » *Hume* et *Adam Smith* développent l'empirisme de Locke. La conséquence sceptique de tout empirisme éclate au grand jour chez le premier. Si Locke regarde toutes les idées complexes comme

de simples abstractions, il fait cependant une exception en faveur de l'idée de *substance*, qui, d'après lui, doit correspondre à quelque chose de réel, et en faveur de l'idée de *causalité* impliquée dans la première. Hume évite cette inconséquence. Il n'accorde à la loi de causalité qu'une valeur purement subjective, et ne reconnaît entre les phénomènes aucun enchaînement nécessaire. La notion de cause et d'effet repose uniquement sur l'habitude qu'a l'esprit humain d'établir un rapport nécessaire entre des phénomènes dont la succession répétée est un simple effet du hasard. *Adam Smith*, l'illustre père de l'économie politique moderne, développe le côté pratique du système. D'après lui, le jugement moral se porte, avant tout, sur la conduite des autres, et les données de la conscience ne sont qu'un écho du jugement que d'autres prononcent sur nous. – Locke a été continué dans un autre sens par *Brown*, *Condillac*, *Bonnet*, qui refusent à l'esprit humain le reste d'activité propre que Locke avait consenti à lui laisser, ainsi que par *Mandeville* et *Helvetius* qui réduisent ouvertement l'empirisme moral à la théorie de l'intérêt pur et simple, et de la jouissance toute physique. Les continuateurs de cette tendance générale figurent dans les rangs de la philosophie *sensualiste* du XVIIIe siècle *(Collins, Tindal, Bolingbroke, Voltaire*, les *encyclopédistes, d'Alembert, Buffon, Robinet)*, et dans ceux du *matérialisme Diderot, La Métrie, d'Holbach* qui, comme on le sait, pousse sans pudeur jusqu'à ses dernières conséquences le réalisme le plus grossier. Le « *Système de la nature* » est un effort pour ramener à une théorie systématique cette conception des choses.

Parallèlement à ce mouvement, nous voyons en Allemagne se développer l'*idéalisme*, à la tête duquel est le puissant et universel *Leibnitz*, fondateur de la *monadologie*. Son système peut être appelé un *harmonisme idéaliste*. Sur les mêmes principes reposent les opinions de droit naturel et de droit politique de *Puffendorf* et de *Thomasius*, qui veulent faire dériver les lois du monde matériel et du monde moral, non de l'expérience, mais de la raison. Toutefois, c'est à *Wolff* et à son remarquable talent que la philosophie de Leibnitz fut redevable d'être développée en un système complet et d'obtenir, en Allemagne, pendant de nombreuses années, une domination incontestée au sein du monde scientifique. Sans être original dans ses idées, Wolff n'est cependant pas un simple commentateur de Leibnitz : il l'a même transformé à bien des égards. Son esprit est limpide et méthodique, ses idées sont claires, et les pensées de Leibnitz ont acquis, grâce à lui, une forme populaire. Un de ses mérites propres est d'avoir dépouillé la philosophie de sa toge traditionnelle pour la revêtir de son costume vraiment national et de lui avoir enseigné à parler allemand.

Après la peinture de l'idéalisme empirique de *Collier* et de *Berkeley*, de la philosophie de l'observation de soi-même de *J.-J. Rousseau*, l'apôtre inspiré de l'individualisme social et politique, le prophète de la nature idéale au milieu d'une civilisation barbare, dont l'influence puissante et profonde appartient surtout à l'histoire générale des idées, l'auteur consacre son chapitre principal à la

caractéristique du « siècle des lumières » en Allemagne (*Aufklärung*). Nous y voyons la masse des idées philosophiques précédemment acquises tomber dans le domaine public, et dominer toute la culture de l'époque. Le caractère essentiel de ce mouvement remarquable et important est dans l'essai d'amener l'homme, en tant qu'individu raisonnable, à la suprématie sur toutes choses, et dans la restauration et la stricte application de ce vieux proverbe des sophistes grecs : L'homme est la mesure de tout.

Partout c'est la réflexion subjective, la logique du sens commun qu'on élève sur le trône, et l'on aspire à transformer, à la lumière de ce sens commun, le vieux bagage des traditions qui avaient régné jusqu'alors dans l'Etat, l'Eglise, la science, la religion et la morale. Cette tendance est de nature à la fois religieuse et sociale, et c'est surtout aux auteurs de la philosophie des gens du monde (*Philosophen für die Welt*, *Maupertuis*, *Mendelssohn*, *Nicolai*, *Engel* et surtout *Lessing*) qu'elle doit de s'être introduite dans tous les détails de la vie, jusqu'au moment où le *Criticisme* opéra une révolution complète dans les idées métaphysiques et morales. *Kant* a déterminé d'une manière claire et précise la tâche de la nouvelle philosophie : Trouver la conciliation de l'empirisme et de l'idéalisme en posant de nouveau la question des principes, des conditions, et des limites infranchissables de la connaissance. Quelle marche la philosophie a-t-elle suivie depuis Kant, quel chemin a-t-elle parcouru jusqu'à Hegel, Herbart et Schopenhauer? Cette partie de l'ouvrage est celle qui offre le moins d'originalité; nous ne nous en occuperons pas.

Bornons-nous à jeter encore un coup d'œil sur l'appendice, où nous trouvons le premier essai tenté pour tracer, dans ses principaux traits, l'histoire de la philosophie allemande depuis la mort de Hegel. Un orateur avait dit sur la tombe de Hegel : « Les satrapes auront à se partager l'empire d'Alexandre. » Il ne se doutait pas que le démembrement de l'Ecole et le travail de dissolution de la philosophie hégélienne commencerait sitôt après la mort de son fondateur. M. Erdmann montre d'abord dans la direction *négative* du développement de la nouvelle philosophie la *décomposition de l'Ecole hégélienne*, qui s'accomplit dans des domaines divers sur chacun des points principaux. Le désaccord commença sur le terrain *logique* et *métaphysique*. L'infaillibilité de la logique hégélienne fut mise en question. Les attaques contre la tyrannie de l'idée abstraite partirent surtout de *Chr.-Herm. Weisse*, qui s'était d'abord complétement rattaché à la logique de Hegel, mais qui bientôt relégua la méthode dialectique au dernier rang (*Die Ideen der Gottheit*, Dresde 1833), — de *Fr.-J. Stahl* (*Philosophie des Rechtes*, 1836), — de *Im.-Hermann Fichte* (*Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie*, 1829) — de *K. Ph. Fischer* et de *Braniss*. Mais l'adversaire le plus redoutable de la philosophie hégélienne est l'Ecole de *Herbart*, qui apparut en phalange serrée et acquit, par le nombre de ses adhérents, une très-puissante influence, surtout en Autriche. A sa tête se placent *Wilh. Drobisch*, à Leipzig, et *Hartenstein*, à Iéna. — La lutte devint plus vive encore sur le

terrain de la *philosophie religieuse*, où des disciples de Hegel lui-même tirèrent, avec une rigueur inexorable, des prémisses posées par leur maître, les conséquences négatives qui y étaient renfermées. La question de l'immortalité fut soulevée par *Ludw. Feuerbach* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit.* Nuremberg, 1831) et *Fr. Richter* (*die Lehre von den lezten Dingen*), et les périlleuses conséquences du système furent mises à nu sur un point qui, jusqu'alors, n'avait été traité dans l'Ecole que comme un simple ἄρρητον.

Mais la question vraiment brûlante de l'Ecole hégélienne, celle qui attira l'attention la plus générale, fut la *question christologique*, soulevée par la « *Vie de Jésus* » de *David-Frédéric Strauss.* Son second ouvrage : *La Doctrine chrétienne, son développement et sa lutte avec la science moderne (die christliche Glaubenslehre in ihrer Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft*, 1840-1841), transporta le débat dans le domaine de la *théologie*, et le panthéisme, dégagé de l'enveloppe du système hégélien, fut proclamé comme le véritable fond de cette philosophie et comme la seule expression adéquate de la pensée moderne. Mais bientôt, d'après l'inexorable loi naturelle qui pousse continuellement les principes à produire leurs conséquences extrêmes, on vit apparaître l'athéisme de *Feuerbach* (*Wesen der christlichen Religion*, 1841), et de *Bruno Bauer.* — Parmi les productions *morales* et *politiques*, qu'on peut considérer comme un effet ultérieur de l'influence hégélienne, tout en observant que ceux qui donnèrent le ton ont dépassé Hegel lui-même, il faut placer en première ligne les « *Annales de Halle* » (*Hallische Jahrbücher*), rédigées sous la direction de *Arnold Ruge*, et dont la publication est vraiment un épisode de l'histoire de cette époque (de 1838 à 1842). Leur critique destructive s'étendit sur toutes les institutions positives de la société et de l'Etat.

Comme complément de cette espèce de dissolution chimique de l'école hégélienne, et parallèlement à elle, il se fait un développement dans le sens positif, et on voit se construire des systèmes nouveaux. La seconde moitié de l'appendice traite des « *essais d'une reconstruction de la philosophie.* » Ce sont d'abord les nombreux retours à d'anciens systèmes. On se rattache à la philosophie de *Fries*, à la doctrine de *Fichte*, à *Herbart* et à *Schopenhauer*, à la théosophie de *Baader*, au *panenthéisme* de *Krause;* c'est enfin l'hégélianisme transformé de toutes les manières possibles. Parmi ces tentatives d'innovation, il faut mentionner celles de *Rohmer*, *Reiff* et d'autres; mais aucune n'a pu se féliciter d'un succès un peu marquant. Les plus heureux sont ceux qui ne veulent ni reconstruire de fond en comble, ni revenir au passé, mais qui prennent un des anciens systèmes comme point de départ d'une œuvre progressive. Nous n'indiquerons ici, faute de place, que les noms les plus importants : *Fortlage*, *J.-H. Fichte (System der Ethik. Anthropologie. Psychologie)*, *H. Ritter*, *Carus (Psyche)*, *Sederholm (der geistige Kosmos)*, la philosophie positive de *Schelling (Offenbarungsphilosophie)*, *Weisse (philosophische Dogmatik)*, *Rich. Rothe (theologische Ethik)*, *Ulr. Wirth*

(*speculative Ethik*), *Chalybœus*, *Ulrici* (*Gott und die Natur*, 1862 — *Gott und der Mensch*, 1866) *Trendelenburg* (*logische Untersuchungen*). A la fin de cette série se place *Hermann Lotze*. Sa conception du monde est développée dans son ouvrage principal : *Mikrokosmos*, idées sur l'histoire naturelle et l'histoire de l'humanité (*Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*. 3 vol. Leipzig, 1856-1864). C'est un essai pour découvrir le sens de l'existence humaine d'après l'observation combinée de la vie individuelle et de l'histoire du développement de la société moderne. On peut considérer cet ouvrage comme le plus riche en pensées, le plus nourri et le plus intéressant qu'ait produit la littérature philosophique contemporaine. Il peut donc figurer à juste titre à la fin d'une exposition historique de cette philosophie.

Dans cette dernière partie, l'auteur a dû se borner à l'Allemagne, parce que la philosophie étrangère ne lui était pas encore suffisamment connue. Lui-même s'en exprime ainsi dans la préface : « Sans rien changer au plan général de cet ouvrage, nous aurions pu faire suivre notre appendice d'une exposition de la philosophie française et de la philosophie anglaise au dix-neuvième siècle. Si jamais notre esquisse trouvait des traducteurs parmi les Français ou les Anglais, ce serait à eux de combler cette lacune. L'auteur ne se sent ni assez jeune ni assez confiant en l'avenir pour oser promettre de mener jamais ce travail à bonne fin. Qu'il lui soit permis d'inviter ici les savants allemands, français et anglais à donner le compte rendu des productions philosophiques modernes les plus importantes, et à combler ainsi une lacune profondément sentie. Plus il a appris à connaître les difficultés d'un pareil travail, et plus il saluera avec reconnaissance tout effort qui tendrait à le préparer. » Nous nous associons de tout notre cœur au vœu de M. Erdmann dont l'invitation, nous osons l'espérer, trouvera tôt ou tard, au delà du Rhin et au delà de la Manche, un accueil favorable.

JACOBY. KANT ET LESSING[1].

Discours prononcé à la célébration du dernier anniversaire (22 avril 1867) de la naissance de Kant, par le Dr Jacoby, bien connu comme l'un des représentants les plus avancés du parti progressiste dans le Parlement prussien. M. Jacoby rappelle d'abord ce fait curieux que les deux grands hommes si rapprochés aujourd'hui dans l'admiration de la postérité et, d'ailleurs, si exactement contemporains (Kant, 1724-1804 ; Lessing, 1729-1781), n'ont eu aucune relation personnelle. Bien plus : le nom de Kant n'est pas mentionné une seule fois dans le volumineux recueil des œuvres et de la correspondance de Lessing. Il est vrai que l'année où parut la *Critique de la raison pure* est aussi l'année de la mort de

[1] *Kant und Lessing*. Eine Parallele. Rede zu Kant's Geburtstags-Feier, gehalten von Dr Johann Jacoby. 2te Auflage. Königsberg, 1867.

Lessing. Ce qui est plus surprenant, c'est que Kant mentionne si rarement le nom et les écrits de Lessing; il parle de lui, à l'occasion, avec respect, mais ne paraît pas avoir donné à ses travaux une attention très-spéciale. C'est qu'au fond les côtés par où ils diffèrent sont bien plus nombreux que ceux par où ils se ressemblent; ces derniers sont d'une nature fort générale et ne pouvaient guère frapper que la postérité. M. Jacoby met un soin égal à faire ressortir les uns et les autres. Ce qui est certain, en tout cas, et fort remarquable, c'est le redoublement de popularité dont jouissent actuellement, en Allemagne, ces deux grands noms. Ecoutons, à ce sujet, M. Jacoby: « Kant et Lessing, en éclairant sur lui-même, « grâce à leur critique, l'âge qui se proclamait *le siècle des lumières*, « ont posé un germe nouveau qui s'est développé lentement et « qui ne commence à mûrir que de nos jours. Ce noble et libre « *humanisme* qu'ils avaient indiqué comme le but à poursuivre, la « génération suivante voulut l'atteindre d'un seul assaut (Sturm- » und Drangperiode). Les œuvres des deux grands hommes sont « largement exploitées; mais eux-mêmes sont mis de côté, comme « à moitié *Philistins;* leur gloire pâlit pendant la période littéraire « *classico-romantique*, sous le règne de « la philosophie de la nature » « et « de l'esprit. » Mais on n'atteint pas le but si aisément; le génie « poétique et le génie oratoire n'y suffisent pas. Le sérieux de la « vie politique réclame ses droits, et ce réveil marque une ère « nouvelle. L'époque présente, époque de critique et de lumières, « elle aussi, mais à un stade plus avancé du développement, notre « époque, peu satisfaite d'une littérature qui ne tient pas compte « de la nation et de la vie publique, d'une philosophie qui n'a pas « tenu ce qu'elle promettait, notre époque, dis-je, regarde en ar- « rière et cherche, dans le passé, des auxiliaires pour la conquête « de la liberté pratique, aussi bien que de la liberté spéculative. « Et quels auxiliaires plus appropriés, mieux venus, que des hom- « mes comme Kant et Lessing! Aussi revient-on à eux aujourd'hui « de toutes parts. »

C. R.

D. ED. ZELLER. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE [1].

Ce volume, le cinquième en un sens et le dernier d'une œuvre immense, est consacré tout entier aux précurseurs et aux représentants principaux du Néoplatonisme, c'est-à-dire aux Neopythagoriciens de toutes nuances, à la philosophie judéo-grecque des Esséniens et de Philon, à Plotin et à Porphyre, à Jamblique et à Proclus. Nous aurons sans doute à y revenir dans un de nos prochains cahiers. Pour le moment nous nous bornons à rappeler que l'*Histoire de la philosophie grecque* a été commencée en 1844; qu'une deuxième édition, *revue et augmentée*, en a été donnée de

[1] *Die Philosophie der Griechen* in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt, von Dr Eduard Zeller. Dritter Theil, zweite Abtheilung. Leipzig, 1868.

1856 à 1868; enfin et surtout que l'ouvrage de M. Zeller est à bien des égards le livre le plus important qui ait été publié de nos jours sur l'histoire ancienne de la philosophie.

TRENDELENBURG. MÉLANGES DE PHILOSOPHIE (HISTOIRE ET CRITIQUE)[1].

Dans ces trois volumes l'auteur nous offre sur divers systèmes et divers problèmes de philosophie un recueil de morceaux plus ou moins étendus, qui, bien qu'indépendants les uns des autres pour la plupart, sont reliés entre eux par l'unité de la pensée, et laissent percer partout les idées que l'auteur a naguère développées dans ses *Recherches logiques* (logische Untersuchungen, seconde édition, 1864)[2].

Nous ne mentionnons ici les deux premiers que pour arriver au troisième, et ne pouvant analyser tant de dissertations distinctes, nous nous bornons à celles qui roulent sur la philosophie d'Herbart, relativement peu connue parmi nous. Mais, pour faire au moins entrevoir au lecteur la variété et l'importance de ces études, donnons-en d'abord les titres. Le premier volume est tout entier consacré à *l'histoire de la doctrine des catégories*, envisagée dans Aristote d'abord, puis dans le cours des âges jusqu'à Hegel, dont la dialectique avec ses hautes prétentions est combattue par M. Trendelenburg. Le second volume s'ouvre par la recherche *de ce qui différencie le plus profondément les systèmes philosophiques*; c'est, dit l'auteur, la position respective qu'ils assignent à la force aveugle et à la pensée consciente: position triple, selon qu'on estime avec le matérialisme que la force précède la pensée, ou, avec l'idéalisme, que la pensée précède la force ou, enfin, avec Spinoza, que la pensée et la force sont une seule et même chose. Il est à peine nécessaire de dire que M. Trendelenburg se prononce fortement pour la seconde opinion.

Après cela, il s'occupe, à deux reprises, de Spinoza, d'abord pour discuter la solution que donne le père du panthéisme moderne du problème de la nécessité et de la liberté, après avoir rapporté ce qu'en pensaient la philosophie et la religion grecques; plus tard, pour examiner le contingent que la découverte faite des quelques fragments complémentaires de ses œuvres apporte au jugement de la postérité sur la vie et la doctrine du célèbre Juif.

[1] *Historische Beiträge zur Philosophie*, von Adolph Trendelenburg. Berlin, Bethge: Ier vol., 1846; IIe vol., 1855; IIIe vol., 1867.

[2] Frédéric-Adolphe Trendelenburg, né en 1802 dans l'Oldenburg, professeur de philosophie à Berlin depuis 1833, membre depuis 1846 de l'Académie des Sciences de Berlin, dans les *Mémoires* de laquelle ont paru plusieurs de ces études, occupe à l'Université de cette capitale une place importante. Il passe en Allemagne pour un esprit solide, ferme et pénétrant, formé à la discipline d'Aristote, et pour un maître en critique philosophique

Leibnitz, logicien, psychologue et métaphysicien, a beaucoup d'attrait pour notre auteur. Il lui consacre sept études, et s'arrête, de préférence, sur le projet qu'avait conçu cet esprit aussi exact que vaste d'une *langue caractéristique des idées* et sur la juste estime qu'il faisait de la *définition*. Puis vient le tour de Kant. M. Trendelenburg discute et réfute son opinion sur le caractère exclusivement subjectif de ces formes de l'entendement, qu'on appelle le temps et l'espace, et rompt, à ce propos, des lances avec M. Kuno Fischer de Iéna, l'historien attitré du philosophe de Kœnigsberg.

Ailleurs, M. Trendelenburg reproche à la philosophie morale de Kant ce que son principe, l'impératif catégorique, a de formel, d'abstrait, de vague et de rigoriste tout ensemble, et préfère beaucoup la morale, selon lui, plus complète, plus humaine d'Aristote le grand maître en philosophie éthique pour tous les temps. »

L'écrivain berlinois, avons-nous dit, s'attaque, enfin, à la doctrine d'Herbart. On sait qu'Herbart (1776-1841), auditeur de Fichte à Iéna, puis professeur à Kœnigsberg et à Gœttingue depuis 1833, osa l'un des premiers se séparer des tendances de la grande philosophie allemande du dix-neuvième siècle, par un petit écrit, publié en 1814 : *Mon opposition à la philosophie du jour ;* qu'il l'attaqua, dès lors, dans plusieurs de ses manuels, et qu'il fut un des promoteurs de la réaction qui s'est produite en Allemagne contre l'idéalisme hégélien, et en faveur du réalisme et du théisme. On sait que, tout en se frayant sa propre voie, Herbart se rapproche de Kant par l'importance capitale qu'il assigne aux données de l'expérience dans le problème de la connaissance, et de Leibnitz par une conception de l'âme qui n'est pas sans analogie avec la célèbre théorie des monades. On fait droit, enfin, à sa prétention d'être un novateur en psychologie et en morale, et l'on accorde un juste crédit à ses principaux ouvrages : *La Philosophie pratique*, 1808 ; *la Psychologie fondée sur l'expérience, la Métaphysique et les Mathématiques*, 1824 ; *la Métaphysique générale* et *les Eléments de la philosophie de la nature*, 1828 ; *l'Examen analytique du droit naturel et de la morale*, 1836, etc. Au reste, son école, dont les principaux siéges sont à Leipzig et à Gœttingue, ne manque pas d'activité et d'adhérents distingués, et joue un rôle assez important aujourd'hui [1].

Dans l'avant-dernière dissertation de son second volume, M. Trendelenburg critique *la métaphysique d'Herbart et une nouvelle manière de l'exposer*. Voici comment. Selon Herbart, les concepts ou notions universelles que nous fournit l'expérience, sont affectés de contradictions internes, de sorte que la tâche de la métaphy-

[1] Nous venons de recevoir un nouvel ouvrage sur ce sujet : *La philosophie théorique d'Herbart et de son école, et la critique qui s'y rapporte, recherches* par Hermann Langenbeck (Die theoretische Philosophie Herbart's und seiner Schule und die darauf bezügliche Kritik. Untersuchungen. Berlin, 1867, W. Hertz). — L'auteur y passe en revue, sur chacune des parties du système du maître, les opinions de ses adhérents : Strümpell, Drobisch, Lotze, Hartenstein, Kern, Zimmermann, etc., et de ses adversaires.

sique est d'élucider et d'élaborer si bien ces notions que les contradictions en disparaissent[1].

M. Trendelenburg, discutant cette assertion, fondamentale dans le système, lui oppose les trois thèses suivantes : 1° Les contradictions signalées dans les données expérimentales ne sont pas vraiment des contradictions ; elles ne semblent telles à Herbart que parce qu'il soumet ces données à la loi purement logique de l'identité, d'après laquelle l'unité et la diversité que nous offre la nature dans tous ses produits, s'excluant mutuellement, ne seraient que de vaines apparences ; mais c'est là étendre fort au delà de ses justes bornes la portée de cette loi. 2° Si ces données étaient réellement contradictoires, elles ne se trouveraient pas conciliées dans la métaphysique d'Herbart. 3° Même en admettant cette double prétention, il resterait dans le système d'autres contradictions plus réelles qui n'ont point de solution.

C'est encore au système du philosophe de Gœttingue qu'est consacrée la partie la plus importante du troisième et récent volume. La critique des bases de sa métaphysique, présentée dans le volume précédent, est maintenue dans toutes ses parties contre deux partisans de son école, le professeur Drobisch à Leipzig, et le professeur Strümpell à Dorpat, qui avaient essayé d'en défendre les

[1] Nous complétons ici l'analyse de notre collaborateur par quelques éclaircissements empruntés à l'article sur Herbart dans le *Dictionnaire des Sciences philosophiques*. L'expérience, selon Herbart, nous laisse dans l'ignorance quant à la nature réelle des choses. Il y a contradiction ou impossibilité logique à les concevoir à la fois comme des unités réelles et comme occupant une place dans le temps et dans l'espace, comme des grandeurs finies, et cependant composées d'une infinité de parties, comme des réalités qui, par leur infinie divisibilité, vont se perdre dans l'infiniment petit. La notion du changement, du mouvement, de quelque façon qu'on l'explique, offre aussi des difficultés logiques insurmontables ; la notion du moi qui se présente tout à la fois comme un et comme multiple et qui est une perception sans objet perçu, n'est pas moins contradictoire. Il faut donc que la métaphysique établisse une doctrine de l'être qui rectifie les notions de matière, de divisibilité, de substance, et serve ainsi de base à la psychologie et à la philosophie de la nature.

Cette doctrine, Herbart l'a trouvée dans la théorie des *monades*, reprise et remaniée après Leibnitz. Ces êtres simples, sans principe d'opposition interne, différents les uns des autres, indépendants des conditions de temps et d'espace, sont primitivement doués d'une force qui leur est propre, et agissent les uns sur les autres, selon leur nature diverse. Quand ils sont en présence dans l'espace intelligible, ceux qui sont de même nature se repoussent, tandis que ceux qui sont contraires entre eux s'attirent et tendent à s'unir sans se confondre. Troublés dans leur existence par l'action de leurs opposés, les êtres simples, en y résistant, font effort pour se maintenir ce qu'ils sont : de là cette théorie des *perturbations* et des *efforts de conservation de soi* qui constitue le système ontologique d'Herbart, et qui s'applique également à la philosophie de la nature et à la psychologie. Du jeu de leur action réciproque résultent tous les mouvements, toutes les apparences du monde phénoménal, ainsi que du jeu des perceptions simples dans la conscience naissent tous les mouvements de l'âme, tous les phénomènes internes.

théories contre cette attaque. Dans la discussion, M. Trendelenburg a d'autant moins de peine que les deux défenseurs d'Herbart diffèrent entre eux sur des points importants. Ils vont même jusqu'à faire à leur redoutable adversaire des concessions notables.

La quatrième dissertation a pour but d'éclaircir et de critiquer les principaux points de la *psychologie* d'Herbart. Ce qui frappe dans cette psychologie, c'est qu'elle part d'une activité originelle de l'âme, pour en déduire la diversité et la complexité de ses manifestations. Or, il résulte des idées fondamentales de la métaphysique de ce penseur, particulièrement de la notion qu'il se fait du réel, que l'âme est un être *simple*, qu'elle ne contient en elle aucune pluralité de facultés et de forces, car autrement elle serait en contradiction avec la loi de l'identité, qui régit à la fois la pensée et le monde réel; et la notion de l'être serait par là détruite. Il n'y a pas non plus pour l'âme des rapports originaux et essentiels avec d'autres êtres réels, car cela aussi compromettrait son unité intérieure; tous les rapports dans lesquels elle peut entrer vis-à-vis d'autres êtres naissent de leur rencontre fortuite. Toute activité de l'âme est donc seulement « *conservation de soi* » contre les perturbations qui viennent du dehors, non pas échange réciproque et vivant; et ces actes de conservation de soi sont des *représentations* (Vorstellungen). L'activité représentative est la seule originelle dans l'âme, et toutes les activités que la psychologie ordinaire a coutume de lui attribuer en les distinguant: impression, sentiment, appétition, pensée, ne sont que des rapports réciproques de représentations. Le désir, par exemple, dit Herbart, n'est pas autre chose qu'une représentation qui surgit, s'agite, s'élance, et va se butter contre des obstacles. Les représentations plus faibles sont refoulées par la plus forte, qui, victorieuse et dominatrice désormais, prend la première place. Les passions ne sont que des représentations qui se produisent avec puissance; le désir est apaisé quand la représentation de son objet a atteint le plus grand degré de clarté. — Il en est de même du sentiment. Quand une représentation est comprimée par d'autres, et retenue dans son essor, nous éprouvons un sentiment de malaise et de déplaisir. Inversement, lorsque des représentations s'entr'aident et triomphent ensemble des entraves, alors nous avons une impression de satisfaction, nous sentons la vie abonder en nous. Le libre épanouissement de toute représentation, est ce qui nous procure le sentiment du plaisir. C'est de cette manière ou de quelque autre semblable que sont expliqués les divers phénomènes psychiques qu'offre le conflit des représentations réelles.

Telle est la théorie d'Herbart. M. Trendelenburg, dans sa critique, le suit pas à pas; il fait voir que son hypothèse fondamentale, à savoir que l'âme est un être simple, sans parties, sans pluralité de qualités, sans facultés ni réceptives, ni productives, sans formes de l'intuition et de la pensée, sans lois de la volonté et de l'action, cette hypothèse procède naturellement de sa métaphysique, au sommet de laquelle il a placé une notion de l'être, excluant toute négation et toute relation, la notion du positif absolu. Mais, continue le cri-

tique, cette notion de l'être est une abstraction qui ne se déduit d'aucune nécessité de la pensée. Elle ne procède pas davantage de l'expérience, sur laquelle pourtant Herbart prétend établir ses théories. Elle n'est pas seulement inconsistante, elle est encore impuissante à expliquer le monde si complexe des phénomènes. Déjà la notion de la *conservation de soi* témoigne contre cette conception abstraite de l'essence de l'âme. Là où il n'y a pas vie réelle, ce mot n'est qu'une métaphore. La conservation de soi n'a de sens que pour ce qui a un *soi-même*, ce qui a une destination, un but propre; elle entraîne avec elle inévitablement une autre notion corrélative, celle du but. Or, Herbart, en général, n'emploie pas la notion de but, qui, à vrai dire, n'a que faire dans son système. Mais il tombe ainsi dans un redoutable dilemme. Ou bien, lui dit-on, vous l'acceptez sérieusement, ou bien vous la rejetez; dans ce dernier cas, vous vous fermez la connaissance de tout le monde organique, et vous ne savez plus quel objet assigner ni à quelle règle plier l'activité des forces de la vie. Dans le premier cas, par contre, la notion de la conservation de soi compromet l'idée que vous vous êtes faite de l'âme, et vous contraint à introduire dans ce je ne sais quoi d'inconnu et de simple que vous appelez l'âme, un but déterminé, qui devient une raison suffisante pour vous faire admettre une diversité de forces et d'activités. Il faut alors aussi que vous avouiez que tout ce qui se passe dans la vie de l'âme doit s'expliquer autrement que par une simple résistance contre le choc des choses du dehors.

Vouloir ramener le désir et le sentiment à de simples rapports de représentations, c'est une tentative malheureuse, en ce qu'elle efface la différence spécifique de ces deux activités de l'âme. Le désir, pense Herbart, n'a pas besoin, pour être satisfait, de la réalité de son objet; il l'est déjà par la représentation de cet objet, ce qui, dans la règle sans doute, n'est dû qu'à sa présence sensible. — Mais, dirons-nous, l'appétition n'est-elle pas manifestement l'expression d'un besoin, tel, par exemple, que la faim, la soif? Or, ce besoin n'est apaisé ni par la vive représentation de l'objet, ni par sa simple présence; il ne l'est que par sa possession. L'appétition n'est pas elle-même représentation, mais la représentation met en mouvement l'appétition, le penchant, qui ne s'arrête que dans la possession de l'objet.

La théorie d'Herbart ne satisfait pas davantage en ce qui concerne le sentiment. Sans doute, dans le sentiment du plaisir et du déplaisir, il y a ce rapport d'épanouissement ou de compression des représentations, qu'il a fort bien décrit; mais ce rapport-là n'est pas le sentiment même. Comment des représentations comprimées ou épanouies pourraient-elles avoir et communiquer un sentiment? Le sentiment du plaisir ou du déplaisir est indivisible et ne peut se partager entre des représentations diverses. Non, il n'est manifestement pas attaché à des représentations; il l'est à la vie même, à la vie individuelle tout entière, comprimée ou épanouie, arrêtée ou excitée. Donc l'édifice de la psychologie d'Herbart repose sur des bases peu solides.

Après avoir ainsi critiqué la métaphysique et la psychologie de ce philosophe, M. Trendelenburg, pour finir, aborde l'*examen des idées fondamentales de sa philosophie pratique*, comparée avec l'Ethique des anciens, principalement d'Aristote. Le système d'Herbart se différencie de tous les autres systèmes, en ce qu'il considère le bien moral au point de vue du beau, et, en conséquence, fait de la philosophie pratique une partie de l'Esthétique. Ce qui est louable ou honteux, comme ce qui est beau ou laid, possède une évidence immédiate, et provoque, à première vue, de la part du spectateur un jugement involontaire d'approbation ou de désapprobation absolue. Le jugement éthique qui prononce ainsi, sans appel, qu'il y a mérite ou démérite, porte plus immédiatement sur *la volonté* de l'individu. mais — et c'est ici le fond de tout jugement esthétique — sur la volonté dans son rapport avec d'autres facultés de l'individu, ou avec la volonté d'autres individus, donc sur des *rapports de volonté*. Or, se représenter des rapports de volonté tels qu'ils provoquent toujours un jugement d'absolue approbation, et deviennent par là types pour tous les rapports analogues, c'est ce qu'Herbart appelle une *idée pratique*. Les idées pratiques sont donc les types ou les modèles de rapports harmoniques dans les mouvements de la volonté. Herbart en admet cinq : 1° Quand la volonté et le jugement disent ensemble oui ou non, leur accord plaît absolument, et de là naît l'idée de la *liberté intérieure*. 2° Dans les efforts isolés de la volonté, ce qui plaît c'est l'énergie; dans leur somme, la variété; dans leur système, la convergence. Plus généralement, ce qui plaît, c'est ce qu'exprime l'idée de *la perfection*. 3° Si, franchissant le cercle de la vie tout individuelle, nous considérons la volonté dans un rapport harmonique avec la représentation qu'elle se fait d'une volonté étrangère, voilà l'idée de la *bienveillance*. 4° Quand plusieurs volontés se rencontrent dans le monde des sens, de telle sorte qu'elles s'empêchent mutuellement, et qu'on entrevoit le danger d'un conflit, ce qui plaît alors, c'est un rapport tel des volontés entre elles, qu'il empêche la lutte; voilà l'idée *du droit*. Le droit est l'accord de plusieurs volontés, envisagé comme une règle qui doit prévenir le conflit. 5° En tant que chaque action peut être regardée comme bonne ou mauvaise, ce qui plaît, c'est la loi par laquelle une action a toujours son contre-coup, sa réaction, de sorte que celui qui a bien ou mal agi, reçoit la même proportion de bien ou de mal; voilà l'idée de l'*équité* ou de la *rétribution convenable*.

Ne poursuivons pas plus loin; ne demandons pas comment ces cinq idées pratiques originelles, engendrent les idées dites sociales, ni comment elles trouvent leur application aux rapports de communauté morale. Bornons-nous à dire que M. Trendelenburg s'efforce de montrer que la tentative d'Herbart, de faire rentrer la morale dans l'esthétique, n'a pas été poursuivie jusqu'au bout; que le jugement moral est spécifiquement différent de l'appréciation esthétique; qu'à la vérité le bien est toujours beau, le mal toujours laid, mais que pourtant le bien et le mal ne se fondent pas dans le beau et le laid, et qu'ils prétendent positivement à une valeur propre et indépendante. Ajoutons qu'il déploie beaucoup de tact

critique à saisir l'origine et analyser le contenu des cinq idées, une à une, et qu'il montre qu'elles sont fort loin d'embrasser et de dominer tous les rapports moraux, et que tout ce qu'on y veut rattacher de force se tord et se fausse. Ces observations n'ôtent pas à Herbart le mérite d'avoir relevé un des caractères importants de l'ordre moral, celui de l'harmonie; son seul tort est d'avoir fait de ce moment le principe de la morale, et d'avoir pris l'effet pour la cause.

Nous nous arrêtons à regret dans l'analyse de ces trois volumes: tout incomplète et insuffisante qu'elle est, elle suffira peut-être pour recommander aux lecteurs cette suite d'études instructives sur quelques-uns des plus grands maîtres de la pensée humaine: Aristote, Spinosa, Leibnitz, Kant, Hegel, Herbart et leurs écoles, faites par un esprit, avant tout bon logicien et par conséquent bon juge en ces matières. La critique indépendante et sérieuse, sans entraînements d'école, sans dédains comme sans engouements de parti, est rare, dans le pays de la philosophie aussi bien qu'ailleurs, et partout d'un bon exemple.

TABLEAU

DES

PRINCIPALES REVUES THÉOLOGIQUES ET PHILOSOPHIQUES DE L'ALLEMAGNE

EN 1868[1].

Revues théologiques.

I. Theologische Studien und Kritiken (Etudes et critiques théologiques). — Rédacteurs : MM. *Hundeshagen* et *E. Riehm*. Paraît à Gotha; quatre fois par an. XLIme année.

II. Zeitschrift fur die gesammte lutherische Theologie und Kirche (Revue pour la Théologie et l'Eglise luthériennes. — Rédact. : MM. *Delitzsch* et *Guericke*. Leipzig; quatre fois par an. XXIXme année.

III. Jahrbucher fur deutsche Theologie (Annales de Théologie allemande). — Rédact. : MM. *Liebner*, *Dorner*, etc. Gotha; quatre fois par an. XIIIme année.

[1] Nous nous sommes bornés, dans ce tableau, aux revues qui rentrent dans le cadre du *Compte-Rendu* et qui nous paraissent de nature à intéresser nos lecteurs. — Un prochain numéro renfermera une indication semblable des publications périodiques des autres pays — Nous nous proposons, en outre, de signaler les articles les plus intéressants de quelques-unes des revues qui se trouvent mentionnées ici.

IV. Zeitschrift fur wissenschaftliche Theologie (Revue de Théologie scientifique). — Rédact.: M. *Hilgenfeld*. Halle; quatre fois par an. XIme année.

V. Theologische Quartalschrift (Revue trimestrielle de Théologie). — Rédact.: MM. *Kuhn* et *Hefele*. Tubingue; quatre fois par an. L^me^ année (catholique).

VI. Zeitschrift fur historische Théologie (Revue de Théologie historique). — Rédact.: M. *Kahnis*. Gotha; quatre fois par an.

VII. Dorpater Zeitschrift fur Theologie und Kirche (La Théologie et l'Eglise, revue de l'Université de Dorpat). — Dorpat; quatre fois par an. Xme année.

VIII. Archiv fur wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments (Archives pour l'Etude scientifique de l'Ancien Testament). — Rédact.: M. *Merx*. Halle; quatre fois par an. Ire année.

Revues philosophiques.

I. Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik (Revue de philosophie et de philosophie critique). — Rédact.: MM. *J.-H. Fichte*, *Ulrici*, *Wirth*. Halle; quatre fois par an. LIIme volume.

II. Der Gedanke, Zeitschrift fur wissenschaftliche Forschung und Kritik (La Pensée, revue pour la recherche et la critique scientifiques). — Rédact.: MM. *Michelet* et *Bergmann*. Berlin: quatre fois par an. VIIIme volume.

III. Zeitschrift fur exacte Philosophie im Sinne des neuen philosophischen Realismus (Revue de philosophie réaliste). — Rédact.: MM. *Allihn* et *Ziller*. Leipzig; quatre fois par an. VIIIme volume.

IV. Zeitschrift fur Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (Revue de psychologie collective et de linguistique). — Rédact.: MM. *Lazarus* et *Steinthal*. Berlin. Vme volume.

ERRATUM.

Page 142, ligne 32, *au lieu de* Baumann, *lisez* Boumann.

HISTOIRE DE LA CRITIQUE

PAR

B. MAZZARELLA [1]

L'auteur du livre dont on vient de lire le titre, publiait en 1860 un premier ouvrage philosophique, dont notre Revue s'occupera peut-être un jour, la *Critica della Scienza*, dans lequel, marchant sur les traces de Kant, il essayait de jeter les fondements d'une nouvelle philosophie en retrempant la méthode dans l'élément moral toujours méconnu, ou plutôt en développant la méthode de Pascal qu'il aura, le premier en Italie, le mérite d'avoir rigoureusement appliquée à la science. L'ouvrage actuel, *Della Critica*, se compose de trois livres, la critique se présentant à l'esprit sous trois aspects divers, comme fait d'expérience, comme discipline de la pensée et comme puissance productive. Les trois livres seront donc :

1° De la Critique dans ses manifestations historiques.

2° De la Critique comme science.

3° De la Critique comme art.

Le premier : L'*Histoire de la Critique*, le seul qui ait paru jusqu'ici, est l'objet de notre analyse.

I.

Qu'est-ce que *la Critique?* Est-ce le simple jugement ? Non, car « la *crisis* prendrait la place de la critique. » — Est-ce la recherche du beau ou le sentiment de l'art ? Non plus, car la critique se confondrait avec l'esthétique. — Qu'est-ce donc que la Critique ? C'est l'exercice conscient de la *faculté critique*, la manifesta-

[1] *Della Critica, libri tre, di Mazzarella.* — Vol. I. *Storia della Critica.* Genova, 1866. Un vol. in-8° de 400 pages.

tion et le produit du *génie critique*, avec lequel il ne faut pas la confondre, mais duquel elle dépend. C'est une discipline de la pensée, une méthode particulière de l'esprit humain.

D'après cela, que sera l'histoire de la Critique? Ce ne sera ni l'histoire *des Critiques*, car dans ce cas elle serait un art pur, ni l'histoire des lois de l'art, car elle deviendrait une pure science; ce sera l'histoire des manifestations du génie critique depuis le jour où il a eu conscience de lui-même et dans son application aux diverses branches de la science; ce sera, surtout, l'histoire de la formation et du perfectionnement progressif de cette discipline de l'entendement, de cette méthode spéciale qui a des formes et des allures à elle, qui domine toutes les autres méthodes, et qui a exercé et exerce encore une si grande influence sur la marche du monde.

II.

Il doit être intéressant de savoir quel a été le berceau de la Critique. Pour cela, il faut premièrement chercher en quel temps et en quel pays l'esprit critique a commencé à se manifester en ayant conscience de lui-même.

Un vieux prêtre égyptien disait à Solon « que les Grecs étaient des enfants parce qu'ils n'avaient ni traditions antiques, ni science sacrée, conservée dans les temples. » En effet, les migrations et les luttes, en affranchissant le génie grec des excès de l'autorité sacerdotale et politique, l'avaient amené à un commencement de libre examen. Le trait distinctif de la culture grecque, son mobile principal, sa puissance réside dans l'opposition à l'uniformité et à l'immobilité orientales. « La différence entre la civilisation grecque et la civilisation orientale est ce qu'il y a de plus important dans l'histoire. » Cette différence a provoqué une lutte qui a duré des siècles et qui dure encore. C'est à l'origine et du sein de cette lutte entre les deux mondes ennemis *(l'un contro l'altro armato)*, que jaillit l'esprit critique. « Les Grecs, en lui donnant naissance, ont ouvert la voie à la science proprement dite. » Les preuves de ce fait capital sont fournies par la langue grecque si différente du *style asiatique*, par la mythologie attique si différente de la théosophie orientale, par la poésie et la littérature des Hellènes, imprégnées à un si haut degré de l'élément humain, par l'histoire telle que l'ont entendue les Grecs, l'histoire des événements contemporains, si propre à développer le libre examen, et surtout par la philosophie qui surgit en Grèce et, mieux qu'autre chose, montre la diffé-

rence essentielle qui existe entre l'Occident et l'Orient. « L'origine de la philosophie, chez les Grecs, indique le passage de la science des mains du prêtre aux mains des laïques (*del sacerdozio al laicato*), ce qui est un fait de la plus haute importance dans l'histoire de la civilisation, et marque la naissance du génie critique. » En général donc, le mouvement de la civilisation grecque consiste essentiellement à faire surgir et à développer avec une glorieuse insistance le libre jugement humain.

Si l'on en excepte le peuple hébreu et l'Ancien Testament, l'Orient n'a contenu les germes de la civilisation que d'une manière *inconsciente*, et à l'état latent, sans liberté d'examen *(conservatore senza esame)*, « sans jugement et sans méthode » *(Quintilien)*, « sans tendance à l'argumentation rigoureuse et sans caractère scientifique » *(Ueberweg)*, « sans génie d'invention et sans curiosité » *(Montucla)*. « L'Orient s'est dépeint en disant qu'il n'avait pas le sentiment des problèmes qui s'imposent à l'intelligence quand celle-ci a conscience d'elle-même, mais qu'il avait des solutions toutes prêtes qui s'opposaient à l'éclosion de ce sentiment. » La Grèce, au contraire, eut le sentiment de ces problèmes et ne recula pas devant leur étude. Elle les posa courageusement, et de là naquit la vraie philosophie. « Ainsi, d'un côté, unité absolue, uniformité, immobilité; de l'autre, mouvement, variété et liberté. Le résultat fut que le génie critique, muet chez les Orientaux, se développa chez les Grecs. » En un mot : « *L'Orient avait une sagesse* (*sophia*) *acceptée sans discussion, l'Occident ne pouvait avoir et n'eut, en effet, qu'une recherche* (*philosophia*). Or, par cette intervention de l'élément subjectif dans le champ de la pensée, l'Occident est la critique de l'Orient.

III.

« Le génie grec est donc l'inventeur du procédé philosophique, » et Thalès qui, au dire de Cicéron, « s'occupa le premier de pareilles recherches, » est l'inventeur de la critique philosophique, non pas encore comme méthode spéciale, mais comme manifestation de l'esprit critique. Le génie critique apparaît chez lui en ce qu'au lieu d'accepter les solutions orientales, il pose devant la raison le problème de l'origine des choses. Ce génie particulier se développe dans l'empirisme de l'école ionienne dont l'objectivisme absolu, formulé par l'*infini* d'Anaximandre, était la critique de l'empirisme vulgaire et devenait, sans s'en douter, sa propre

critique. Il prend une allure plus rationnelle dans le pythagorisme, qui est la critique de l'empirisme ionien par la méthode numérique, laquelle initiait à la recherche des rapports des choses et de l'unité organique. Enfin, l'esprit critique devient agressif dans l'école d'Elée, qui aspire à détruire tous les autres systèmes, en proposant, dans son idéalisme absolu, « une unité absorbante et destructive de tout. » Ici surgit la triade qui deviendra la compagne obligée de toutes les décadences : Mysticisme, atomisme, scepticisme. — Que devient l'esprit critique ? Meurt-il ? Au contraire, il gagne en étendue et en vigueur, montrant ainsi que les époques de décadence sont aussi des époques de transition, où l'esprit, revenant sur lui-même et ruminant les travaux antérieurs, prépare l'avenir. En effet, le mysticisme « n'est pas seulement la critique du sens commun, mais aussi de la tendance purement rationnelle, » de l'idéalisme ; l'atomisme est la critique spirituelle et acerbe de la tendance orgueilleuse qui jette les esprits dans l'absolu ; et quant au scepticisme, il dévoila dès lors cette double loi critique : d'une part, qu'il est lui-même la critique de toutes les philosophies antérieures, ce qui en fait la clôture naturelle de toute période philosophique, et, d'autre part, que, se servant, lui aussi, des formules philosophiques, il n'est pas purement négatif, mais contient un élément positif qui l'empêchera toujours de conclure, qui est sa propre critique, et qui conséquemment laisse en lui une pierre d'attente pour l'avenir.

Alors paraît Socrate qui, combattant le dogmatisme, d'un côté, et le scepticisme, de l'autre, réunit les procédés critiques des deux tendances dans ces paroles pleines de finesse, « *je sais que je ne sais rien,* » par lesquelles, affirmant et doutant à la fois, il ouvre la porte au progrès. La valeur critique de Socrate apparaît donc dans la création de la méthode morale. Cette méthode se manifeste clairement dans cet autre aphorisme, « *Connais-toi toi-même,* » qui substitue à l'étude du grand monde celle du monde intérieur de l'homme ; dans l'attention que Socrate accorde aux objections, « *auxquelles,* dit-il, *je suis accoutumé ;* » dans la méthode d'enseignement qui porte son nom et par laquelle, distinguant l'enseignement critique de l'enseignement dogmatique et sceptique, il a créé la vraie pédagogie ; et enfin dans son affirmation de la vertu, qui ouvre à la science tout le monde moral. En sorte que, si, avant Socrate, la philosophie était toujours restée dans les nuages, Cicéron avait raison de dire « qu'avec Socrate elle descendit du ciel sur la terre. » Cette profonde modification de la pensée, qui n'est

rien moins qu'une transposition du centre philosophique, est due à la puissance du génie critique, qui en Socrate commençait à avoir conscience de lui-même.

Platon eut peut-être moins que son maître « la conscience de son génie critique, mais il le surpasse dans l'intuition du sujet et dans l'énergie du procédé. » Le platonisme est une synthèse des meilleurs éléments des systèmes précédents. Or, toute synthèse est une critique qui élimine les côtés faibles, un crible qui rejette les scories. Platon ne se rendit pas compte que ce qui avait provoqué en lui ce besoin de synthèse, c'était le scepticisme, qui avait semé partout ses ruines; et ce fut pourtant là ce qui fit de lui l'inventeur de la dialectique, qui est, elle aussi, une méthode philosophique. La méthode de Socrate substituait l'élément critique à l'élément dogmatique. Platon veut les unir, et la dialectique n'est autre chose que cette alliance; mais celle-ci ne peut se consommer sans devenir la critique de l'histoire de la philosophie antérieure. Socrate était entré dans le petit monde, dans le monde intérieur ou moral, mais il n'avait pas su en ressortir. Platon le fait pour s'élever au monde infini. Et si quelquefois il reste comme suspendu entre le rationnel et l'irrationnel, la mélancolie qu'il en éprouve lui inspire les plus beaux traits du génie critique qui brille dans ses dialogues.

Avec Aristote commence véritablement la critique historique de la philosophie. Peu satisfait de la synthèse platonicienne, il en cherche une nouvelle, ce qui ne peut se faire sans critique. Le platonisme était un idéalisme objectif. « La philosophie péripatéticienne fut principalement une critique de cet idéalisme par le principe de l'*individualisation.* » Voilà pour le fond. Quant à la forme, Aristote « jeta le fondement de la vraie méthode critique par le principe de *contradiction.* L'antithèse s'alliait donc à la synthèse, et le système entier était le produit de la perspicacité analytique et d'un vague besoin d'unité, du sentiment de l'infini et de la critique la plus minutieuse. Mais l'analyse domine, et Aristote est « le génie classificateur le plus extraordinaire que la nature ait produit » (*Cuvier*). L'intention véritable du Stagyrite était de faire la critique du platonisme et de l'empirisme pour arriver à concilier le *particulier* et l'*universel.* Il n'a pas réussi, et tous ceux qui se sont débattus dans la longue querelle n'ont pas mieux réussi que lui; mais une critique plus élevée eût aperçu l'absence d'un *nexus* capable d'opérer la conciliation. Ce rôle était encore réservé au scepticisme qui se releva, confirma sa mission éminemment critique, sans rien produire d'original, et ferma l'ère de la philosophie chez les anciens.

IV.

Mais le génie critique, même lorsqu'il se manifeste par la Critique philosophique, n'est pas la Critique proprement dite, car celle-ci n'existe que lorsqu'elle devient une discipline à part. « *La Critique est une méthode qui, indépendamment de son application à des objets donnés, a conscience d'elle-même.* » La théorie des méthodes n'ayant point occupé les philosophes grecs, ils ne purent concevoir la Critique dans ce sens spécial. Nous ne trouvons aucune trace, ni chez Socrate, ni chez Platon, ni même chez Aristote, de la Critique considérée comme une science particulière, existant par elle-même, distincte des autres sciences et ayant le sentiment de son rôle. Certainement, c'est là une grave lacune qui a considérablement affaibli la philosophie grecque.

Mais, lorsque la science critique naquit avec les études grammaticales, environ deux siècles av. J.-C., elle méconnut, à son tour, les manifestations extérieures du génie critique, et se priva de l'appui qu'elle aurait pu trouver dans la Critique inconsciente, mais élevée des penseurs, ce qui l'amoindrit dès son origine, la maintint, pendant des siècles, dans la sphère étroite de la rhétorique et finit par la jeter dans la plus ridicule pédanterie.

Il ne faudrait pourtant pas méconnaître pour cela le rôle qu'elle a joué et les services qu'elle a rendus. Elle a servi à conserver et à fixer les résultats des travaux antérieurs dans une époque de transition où, sans elle, ils eussent péri, et elle a préparé les matériaux et les instruments nécessaires à la reconstruction de l'édifice scientifique. Elle fut donc une pierre d'attente pour l'avenir.

La Critique naquit de la controverse concernant les poëmes homériques, et son histoire, dans cette période, se résume dans la lutte qui eut lieu entre Aristarque et Cratès. Le premier, suivant l'interprétation *littérale*, corrigeait le texte; le second, partisan de l'interprétation *allégorique*, laissait le texte intact, mais en changeait le sens. C'était un commencement de la querelle du classicisme et du romantisme. La Critique prit donc son origine dans le champ de la littérature, et fut tout d'abord grammaticale. Toutefois, en y regardant de plus près, on aperçoit aisément que sous les disputes des rhéteurs se cachent des principes. Cratès ne défendait-il pas le principe allégorique, et l'allégorie n'entraîne-t-elle pas, après elle, une foule de principes philosophiques et religieux? Cela est naturel, puisque les mots n'ont jamais servi qu'à exprimer des idées.

On rencontre quelques traces de critique littéraire chez Athénée, chez Plutarque, chez Denys d'Halicarnasse, chez Dion Chrysostôme et chez Lucien de Samosate « le Voltaire de l'antiquité. » Mais où l'esprit critique se montre avec le plus d'énergie, c'est dans le *Traité du Sublime*, qui, non-seulement contient des principes de littérature très-élevés, mais fait briller, dans les ténèbres de la décadence, le flambeau du progrès par l'espérance d'un meilleur avenir. Quoiqu'il n'y ait pas, dans ce traité, de méthode positive qui serve à formuler la Critique ou à l'enseigner, on y trouve pourtant un sentiment très-vif des besoins de la pensée contemporaine, des moyens de ramener la littérature à la vie, et des lois morales qui sont la condition de toute influence durable. On peut donc dire que, malgré ses lacunes, le *Traité du Sublime* marque la naissance de la véritable critique littéraire.

Ce n'est pas tout. Malgré la décadence, la Critique s'éleva plus haut encore et surtout agrandit son champ par l'œuvre du prince des sceptiques, Sextus Empiricus, qui, distinguant la philosophie de la grammaire, critique celle-ci, la réduit au rôle d'un art expérimental, et nie qu'elle puisse conduire à la vérité. C'était rendre sa place et son importance à la philosophie, que les grammairiens avaient dédaignée, et ceci était déjà une critique de leurs tendances; c'était, de plus, introduire le scalpel de la Critique dans le cœur de la méthode naissante, lui montrer que, resserrée dans les limites d'un art, elle ne peut trouver le chemin du vrai, et qu'avant de critiquer les autres sciences, elle doit devenir une science elle-même; c'était en appeler de la méthode incomplète à la méthode complète; c'était commencer à faire la critique de la Critique. Sextus ne propose aucune méthode positive; il conclut, au contraire, que la Critique est une vanité; mais par là même il prépare le chemin à la Critique de l'avenir.

V.

Si, chez les Hellènes, le génie critique s'est principalement manifesté dans le champ de la philosophie, chez les Romains il se développe plutôt dans la sphère du droit. « L'idée de l'État et conséquemment du droit public fournit ici la critique de tout, même de la religion. » En effet, l'idée de l'état civil et politique ne peut se former qu'à l'aide du droit. Celui-ci est donc le thème de la Critique, en même temps qu'il en est la pierre de touche. « L'histoire du droit commence par la confrontation des institutions et des

idées juridiques qu'apportèrent avec elles les trois races, latine, sabine et étrusque; elle se continue par leur *critique*, et se complète par le choix qu'en fait le peuple romain nouvellement formé » (*Ihering*). Pour ce peuple pratique, la jurisprudence renferme tout le savoir; il est donc naturel qu'elle soit la lice du génie critique et de la Critique elle-même.

Le génie critique des Latins s'observe surtout dans l'admirable équilibre que leur jurisprudence a su maintenir entre le droit strict et l'équité. « L'histoire de la jurisprudence latine ne consiste vraiment pas en autre chose que dans la réciproque action critique du droit positif et de l'équité. » Un grand jurisconsulte a dit: « Equité et droit civil sont deux mots *critiques* qui contiennent tout le secret de l'histoire du droit romain. »

Le génie critique s'observe aussi dans la perfection artistique de la jurisprudence romaine, que Leibnitz comparait aux productions les plus exactes de la géométrie; dans la simplicité et la popularité de certaines règles qui, par leur valeur pédagogique, rappellent la méthode de Socrate; dans le caractère scientifique de cette jurisprudence qui distingue les simples règles du bon sens civil des principes supérieurs du droit, et, parmi ceux-ci, en fixe de très-élevés: enfin, dans la parfaite harmonie du droit avec la raison civile, « laquelle n'est autre chose que la Critique s'exerçant sur le sens commun des foules et sur l'opinion des législateurs vulgaires. » Grâce à tous ces éléments, le droit romain a une valeur critique qui n'a jamais été surpassée.

En philosophie, les Latins ne sont pas originaux; ils sont éclectiques, parce que leur génie critique s'attache moins à la partie spéculative qu'à la partie pratique de la pensée, à la morale; toutefois, l'éclectisme est une synthèse à sa manière, et n'oublions pas que toute synthèse a un côté éminemment critique, en ce qu'elle élimine certains éléments, lorsqu'elle fait son choix. En effet, la philosophie latine est une protestation contre le scepticisme de la décadence, en faveur de la vie et de la morale pratiques. Sans cet élément critique, il est impossible de comprendre ni l'eudémonisme de Cicéron, ni le stoïcisme de Sénèque. Le pyrrhonisme nie tout, la nature proteste, car Cicéron veut vivre et Senèque veut mourir; et, en effet, il faut vivre, et il faut mourir. La philosophie latine, c'est donc « la nature confondant les pyrrhoniens. »

VI.

Il était naturel que le caractère pratique du génie critique des Latins déteignît sur leur Critique proprement dite. A Rome, les grammairiens furent appelés *Lettrés*, et la grammaire se nomma *Littérature*. On distingua aussi peu à peu entre la Grammaire, la Philologie et la Critique, mais celle-ci n'était qu'un examen, un jugement sur les œuvres littéraires. La vieille querelle d'Aristarque et de Cratès, loin de s'assoupir, avait eu son écho à Rome. Les uns étaient pour le littéralisme, les autres pour l'allégorie. Varron essaie de les concilier. « *Il ne faut répudier ni l'analogie, ni l'anomalie,* » disait-il. Aujourd'hui nous dirions : Il ne faut sacrifier ni la proportion de l'ensemble à la richesse des détails, ni la variété à l'unité. Cet éclectisme littéraire, cousin germain de l'éclectisme philosophique, était le produit du bon sens latin, mais il était, en même temps, la critique des systèmes exclusifs qui s'étaient produits et des disputes dont on était généralement fatigué, malgré le goût qu'en conservait Quintilien.

Comparée à la littérature grecque, la littérature latine a moins d'originalité; mais elle possède « une plus grande connaissance des caractères des hommes, des détails de la vie et des nécessités sociales, » toutes choses qui donnent une vigueur toute pratique à la Critique latine. On sait que, sous ce rapport, Plutarque a subi l'influence romaine. L'élément critique devient plus pratique encore dans la lutte entre les souvenirs de la vertu antique et les tendances de la corruption naissante. Cette lutte crée, d'un côté, Horace et les épîtres, de l'autre, Juvénal et la satire. Quant à la littérature, Horace reconnaît que la Grèce a devancé Rome et qu'il est impossible de s'élancer dans des voies nouvelles; aussi son *Art poétique* ne « dépasse-t-il pas les limites du bon sens pratique des Latins. » Mais l'épicuréisme, dont Horace fut le brillant coryphée, était le principal objet de l'indignation des poètes satiriques. L'idée qui domine dans cette lutte est l'idée de Rome. Les Grecs avaient pour critère l'*Hellénisme*, les Romains ont le *Latinisme*. Mais l'Hellénisme, manquant d'unité, était faible, tandis que le Latinisme est doué d'une unité merveilleuse, qui le rend puissant, d'autant plus puissant qu'il a la conscience de sa puissance. « Cette différence explique les beautés et les défauts comme aussi les ressemblances et les dissemblances des deux littératures. » Le critère susdit est surtout visible chez les historiens. Qu'on lise attentivement Tite-Live, César, Salluste, Tacite, et l'on verra que la faculté

de juger et de critiquer, que les historiens emploient beaucoup plus qu'on ne pense, prend vie, chez eux, dans l'idée romaine qui n'est autre que celle de la domination universelle, « idée critique, éminemment critique, » puisqu'elle sert à juger au point de vue romain les hommes, les faits et les institutions. »

VII.

« L'élément critique est fait pour gouverner l'esprit humain. Cela est démontré quant à la philosophie et aux lettres par la Grèce, quant à la jurisprudence par les Latins, et quant à la religion par l'Hébraïsme et le Christianisme. » Sans nous arrêter à la Critique purement philologique des Masorèthes, abordons l'examen de « l'élément critique contenu dans la Bible. »

« Il est de la plus grande importance d'examiner les manifes-
« tations du principe critique dans la Bible, qui est un livre
« éminemment critique dans ses parties comme dans son ensem-
« ble. Le principe critique en religion est celui qui ne dogma-
« tise pas, mais qui se fonde sur l'énergie de jugement contenue
« dans ce qui est annoncé. Ce jugement est toujours dirigé ou
« contre l'opinion commune et le savoir vulgaire, ou contre l'au-
« torité établie en matière de religion et de doctrine; et il sert
« à préparer l'esprit à recevoir une vérité plus élevée et organique.
« On peut se rendre compte d'un tel jugement, et sa vérité se ma-
« nifeste dans la puissance avec laquelle il combat les opinions ad-
« verses, dans sa vertu organique qui tend à la formation d'un tout
« savamment et critiquement ordonné (*sapientemente e critica-*
« *mente assestato*), dans son efficacité à soutenir et à développer
« l'être humain, en tant qu'être susceptible de moralité et ayant
« un but moral à atteindre.

« La Bible n'est pas une théologie, soit parce qu'elle n'est pas
« un froid catalogue *(nuda serie)* de dogmes et de commande-
« ments, soit parce qu'on n'y rencontre pas l'erreur funeste
« qui consiste à séparer la dogmatique de la morale. Cette erreur
« est commune aux théologiens, qui croient qu'on étudie mieux
« un sujet en le divisant en parties, et ne voient pas qu'il est des
« sujets qui perdent leur force et leur vie à être divisés. La Bible
« n'est pas un simple *Credo*, mais un livre qui se prête à la re-
« cherche et à l'examen, et ne peut être accepté qu'en vertu de la
« persuasion, non de la persuasion qui découle du seul assen-
« timent de la volonté, mais de celle qui procède du résultat des

« plus profondes investigations critiques, faites dans le domaine « des besoins de l'esprit et du cœur.

« La Critique exercée par la parole biblique est clairement indi- « quée dans l'Épître aux Hébreux, chap. IV, vers 12 : « *Car la Pa- « role de Dieu est vivante et efficace, et plus tranchante qu'aucune « épée à deux tranchants, pénétrant jusqu'à la division de l'âme et « de l'esprit, des jointures et des moelles, et critiquant les pensées « et les intentions du cœur*[1]. » Dire que cette parole est *la critique « des pensées et des intentions du cœur*, c'était opposer une Critique « plus profonde, capable de pénétrer dans l'intérieur de l'homme « à la Critique érudite, superficielle et vide dont on abusait en ces « temps-là. L'auteur de cette épître était persuadé que la Critique « a un rôle bien plus sérieux à remplir que celui qu'on lui attri- « bue communément; et il fut le premier à exprimer une vérité si « importante. Cette vérité, il faut le dire, demeura toujours inob- « servée, parce que, plus ou moins partout, parmi les catholiques « et parmi les protestants, en général, l'habitude règne de parler de « la Bible comme d'un livre purement dogmatique. Au contraire, « c'est le seul livre qui, en fait de religion, ne prétende pas dogma- « tiser, mais qui se présente comme un recueil de faits et de pen- « sées capables de réveiller en l'homme la faculté critique, en « l'amenant à décider sur des matières touchant lesquelles il « a toujours été si facile, chez toutes les nations et dans tous les « siècles, d'imposer des dogmes et des pratiques propres à endor- « mir le jugement personnel.

« L'énergie critique du *verbe divin* est décrite dans le passage cité, « comme étant l'effet d'une pensée vivante, qui agit sur les facultés « de l'esprit, qui donne une profonde connaissance de l'homme, qui « va jusqu'à examiner les plus secrètes intentions du cœur. Une telle « énergie critique n'est pas d'une application extérieure, elle n'a « pas besoin de la direction d'un magistère théologique (*magis- « terio teologico*), elle n'est point susceptible d'être gouvernée du « dehors ; mais elle est présentée comme capable de se faire sentir « par elle-même. Or, notons que le caractère essentiel de la Cri- « tique est de ne point s'appuyer et de ne pouvoir s'appuyer sur

[1] M. Mazarella observe qu'aucune de nos versions n'a voulu traduire littéralement l'original κριτικὸς qui a pourtant une grande beauté. La Vulgate traduit *discretor*, et nos versions le rendent par *juge*, ou *jugement*. Une telle négligence est inconcevable, surtout dans les éditions qui se disent *critiques*.

« aucune autorité, puisqu'elle se fonde sur elle-même. La Critique « est nécessaire pour que l'esprit se développe et s'organise con- « venablement; elle a un procédé supérieur à tout autre: elle tire « son autorité de ce qu'elle fait et produit, autorité toute propre au « principe divin. « *Les cieux racontent la gloire de Dieu.* » Et les ca- « ractères de la Critique rationnelle sont précisément indiqués dans « l'Épître aux Hébreux comme étant ceux de la parole biblique. « Elle se pose comme la critique de l'homme intérieur; en cela « consiste son rôle et son importance. Il en résulte que « ce qui « distingue la Bible et la met au-dessus de tous les chefs-d'œuvre « littéraires, c'est que ses beautés ne sont point littéraires, c'est que « partout la pensée a donné la forme, en sorte que l'union de la « forme et de la pensée ne fut jamais aussi intime. La beauté de « la langue biblique a donc partout quelque chose de substantiel, « qui attache immédiatement l'esprit au fond des choses [1].

« La Critique exercée par la parole biblique a vraiment formé « *(costituito)* la conscience morale et, par là, la personnalité res- « ponsable. Néander l'a bien dit: « La valeur morale de la per- « sonne ne pouvait être mise en pleine lumière que par le Chris- « tianisme; » et Channing: « Le caractère distinctif du Christia- « nisme est d'avoir formé l'individu. » Or, la parole biblique a « mis en lumière et a formé la personne morale, non par la ré- « vélation de dogmes stériles, mais par l'action critique de ses « principes, par lesquels elle communique une vie nouvelle et in- « térieure. Ce qui, dans toutes les disciplines et principalement « dans les choses religieuses, arrête la naissance et le développe- « ment de la pensée critique, c'est-à-dire de la pensée qui examine « et qui accepte le principe du libre examen, c'est l'autorité, une « autorité quelconque qui, du dehors, tente de s'imposer à l'homme. « Une autorité librement, moralement et critiquement acceptée, « qui n'entrave pas, mais sollicite l'examen d'elle-même, qui « même ne veut être reçue qu'à cette condition, une telle au- « torité, qu'elle se nomme vertu, sagesse ou Dieu, élève l'homme. « Car, sans elle, nous perdons l'idée de la responsabilité morale, si « nécessaire à la constitution rationnelle et libre de l'être humain. « Une autorité, par contre, qui n'avance que des dogmes indiscu- « tables et la prétention d'être obéie, énerve l'esprit, et non-seu- « lement asservit la pensée, mais risque de l'anéantir.

« Il faut considérer l'action du principe religieux au sein de

[1] Alex. Vinet, Homilétique, p. 498.

« l'humanité. Procédant de la Bible, ce principe est, en réalité, la « critique de la pensée humaine en tant que contenant ou non « les ressources que l'homme et la nature, qu'on les prenne sépa- « rément ou réunis, peuvent fournir pour satisfaire les besoins de « l'esprit et du cœur. Or, ni l'homme ni la nature ne peuvent ré- « pondre aux besoins persistants et éternels de notre conscience : « voilà de quelle manière la Bible ouvre la voie au principe reli- « gieux. Mais une telle Critique, si elle reste abandonnée à elle- « même, ou si elle ne se prête pas à la manifestation d'une Critique « plus élevée, ne peut que pousser à des pratiques stériles et abru- « tissantes. La Critique a le don, tant son action est puissante, de « se rendre souverainement pernicieuse si elle manque de déve- « loppements, si elle s'arrête en deçà de sa véritable efficace ; car « alors elle donne à un fragment détaché de l'organisme entier, « toute l'importance qui ne doit être accordée qu'à l'ensemble. « On peut trouver des exemples de ce fait dans toutes les disci- « plines et dans la vie elle-même. Si la Critique, qui est fon- « dée sur l'incapacité de l'homme à satisfaire par lui-même et au « moyen de l'ordre cosmique les besoins de son être, demeure « isolée, le principe religieux n'aboutit qu'à rendre les hommes « querelleurs, agressifs, intolérants, ennemis de tout examen. Ils « ne s'aperçoivent pas que cette première Critique n'est que la « préparation nécessaire pour ouvrir la voie à un autre principe « supérieur au fini, critique lui aussi, et qui, de sa nature, a besoin « d'être critiqué pour faire sentir son énergie. Sans cela, cette « Critique primitive n'est utile qu'à la superstition ou à limagina- « tion qui, l'une et l'autre, attestent le peu de développement de « la faculté critique.

« Après que l'action critique de la parole biblique s'est mani- « festée en montrant à l'homme l'incapacité de l'ordre fini à lui « procurer la perfection, un autre principe critique se présente à « lui : c'est le principe divin qui, non point par l'œuvre des hom- « mes, non par de vaines cérémonies, non par des oracles sybil- « lins, ni par la vertu des dogmes, mais par son intervention dans « l'humanité, devient le principe critique investigateur et exami- « nateur de tout ce qui est dans l'homme et par l'homme, afin de « lui donner le complément de son être *(affin di addurlo al com- « plemento dell'esser suo)*.

« Voilà le fondement critique de la pensée biblique. Et cette in- « tervention n'est pas présentée comme devant annuler la nature « humaine, mais comme propre à la recréer en l'associant à l'ac-

« tion du principe divin. Notons seulement que cette association « est individuelle, ne procède pas du dehors, et doit être voulue, « en sorte qu'elle échappe à l'autorité, ne se communique pas de « conscience à conscience et découle de l'action critique exercée, « tour à tour, par le principe divin et par l'être intelligent, moral « et responsable.

« La question du surnaturel est ardue pour qui n'envisage « le principe religieux que du côté dogmatique, côté qui, nous « l'avons dit, est étranger à la Bible. Pour qui admet la personna- « lité divine, le surnaturel n'est pas une série de dogmes et de « prodiges, mais la conjonction des deux éléments si nécessaires « à la constitution de notre être, du divin et de l'humain. Que la « nature et l'homme ne suffisent pas à satisfaire la conscience, « c'est une réalité de tous les jours. Or, il n'y a rien qui répugne « au naturel dans le rapprochement de ce qui lui est nécessaire, « selon ses désirs et sa destination, pour atteindre sa position dé- « finitive *(il suo convenevole assetto)*.

« Quant à ceux qui n'admettent pas la personnalité divine, il est « impossible, quelques précautions qu'ils prennent, qu'ils ne voient « pas s'ouvrir devant eux la porte du panthéisme. Or, si le pan- « théisme ne conduit pas toujours à la mort de toute Critique, cela « est dû uniquement aux inconséquences si naturelles à une logi- « que qui détruit l'activité propre de l'esprit et qui, pourtant, pos- « sède un tel besoin de vie et d'action, qu'elle n'a pas même peur « de se contredire.

« La Bible contient l'éducation que le principe divin a mé- « nagée à l'humanité par la Critique *(criticamente apprestato)*. « C'est pourquoi saint Paul a pu dire que l'Ancien Testament con- « tient la pédagogie religieuse. C'est une chose digne d'admiration « que la Bible, le livre qui a la plus haute importance critique « pour l'éducation et les destinées de l'humanité, ait eu son ori- « gine et sa vie en Orient, où les nations ont toujours été si étran- « gères à l'esprit critique. Il est à remarquer, en outre, que l'action « critique de la Bible ne se manifeste pas seulement dans son en- « semble, mais aussi dans les détails. Ses vérités fondamentales « n'expriment pas seulement une doctrine, mais elles contiennent « une critique ferme et pénétrante des doctrines opposées, et l'on « peut voir que la vérité jaillit directement de cette critique. Ainsi « les paroles : « *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre,* » « à part leur contenu positif, sont une critique de l'éternité du « monde, du hasard, du panthéisme, du doute ; et il est évident

« qu'elles n'affirment pas seulement, mais qu'elles combattent. Et « toute la question biblique, du commencement à la fin, gravite, « quant à la critique, autour de ce point central (*si raggira criti-« camente intorno a questo punto*). Faut-il reconnaître pour vrai le « principe de la création, ou celui du panthéisme, ou bien, sans se « soucier ni de l'un ni de l'autre, faut-il dormir dans l'incertitude « et dans l'indifférence ? Cette question est essentiellement cri-« tique. L'erreur de Gioberti consiste en ce qu'il posa comme fon-« dement de l'intelligence le principe de la création, comme si ce « principe appartenait à la manifestation primitive et spontanée de « la raison. Les éléments critiques, au contraire, supposent un « travail de réflexion, d'examen, de comparaison, et partout où ils « se présentent, ils ne peuvent que produire le même travail.

« Comme la Bible est critique aussi dans le grave problème « de l'origine du langage ! Les sophistes ont dit que le langage a « été graduellement formé par l'espèce humaine ; les théologiens « se sont récriés en disant que le langage fut un don venu du de-« hors, un don de Dieu. Enfin on a soutenu que le langage est « inhérent à l'homme, qui en possède dans son esprit le type « préexistant. Selon la Bible, au contraire, l'homme naît avec tout « ce qui le constitue tel ; et la question du langage, bibliquement « et critiquement envisagée, arrive à cette solution : L'humanité a « commencé, non par l'animal, ni par l'enfant, mais par l'homme.

« Un autre mérite critique de la Bible, un de ses caractères les « plus importants, consiste à présenter la vérité, non comme un « dogme, ni comme une série de dogmes sans rapport avec la « réalité, d'une manière scholastique et pour l'usage des écoles, « mais comme un fait et une série de faits. Or, il n'y a rien de « mieux que l'expression d'un fait pour donner au vrai le fon-« dement de la réalité et pour avoir en celle-ci la critique de tout « dogme contraire. En outre, le dogme est toujours la forme d'une « pensée qui s'impose par voie d'autorité et qui ferme la route à « toute réflexion, tandis que le fait s'incarne dans la vie, se prête « à l'analyse et devient la critique persistante et énergique (*cri-« tica insistente e vivace*) de tout ce qui s'oppose à lui.

« La formation critique de la personnalité morale est admi-« rablement décrite dans le chap. VII de l'Épître aux Romains. « Là est exposée, avec les traits de l'expression la plus intime qui « se soit jamais produite, la vertu critique de la loi morale sur la « conscience ; là est racontée cette lutte entre le vouloir et le faire, « qui a pour résultat le dualisme des parties les plus profondes de

« l'être humain, qui en sent tout le poids. C'est là la guerre que « Christ dit avoir apportée sur la terre [1]. C'est pourquoi Christ ma- « nifeste ainsi sa puissance de salut, qui est une énergie critique « capable de combattre ce qui lui est contraire, et susceptible d'être « pesée à la balance de la critique *(criticamente ponderata)* à cause « des effets qu'elle produit en vie nouvelle dans le cœur de « l'homme.

« Ce mot, bien ancien et pourtant toujours nouveau, Ἀγάπη ὁ θέος, « *Dieu est amour*, » est une vérité qui se prouve elle-même, parce « qu'il contient et fait d'une manière incisive la critique du con- « cept philosophique, ou purement dogmatique, ou traditionnel, « ou abstrait de Dieu, et nous le révèle comme une personnalité « vivante; personnalité qui ne force point l'homme à lui rendre « hommage, car cet hommage serait sans valeur, mais, au con- « traire, se présente à lui comme un père à son fils, comme un « père qui cherche dans son fils le besoin de la réconciliation *(il « bisogno d'esser con quello)*. En effet, sans un semblable besoin, « qui est un discernement *(che per sè è critico)*, il n'est pas possi- « ble de sentir l'efficace d'un principe critique supérieur. La Cri- « tique ne se révèle qu'à la Critique, dans toutes les disciplines, et « principalement dans la religion, à moins que celle-ci ne soit ré- « duite à une pure superstition [2].

« Et le principe de la grâce, dont certains théologiens, soit « catholiques, soit protestants, ont fait je ne sais quelle chose ab- « surde et arbitraire, qu'est-il donc, sinon *Dieu charité, Dieu pro- « pice à l'homme*, principe qui critique le dogme des œuvres con- « sidérées au point de vue pharisaïque, la dépendance de l'autorité « d'un autre homme, l'isolement de l'être humain ? La grâce agit « comme critique de tout ce qui n'est pas amour; et l'efficace cri- « tique de l'amour en tout homme se mesure moins par la pureté « de la doctrine que par la richesse des effets.

« Quelle puissance de critique dans ces paroles du Sauveur:

[1] Le proverbe dit; « Dore è concordia, ivi è vittoria, » ou « L'union fait la force. » Mais, dans les choses morales, c'est un grand malheur de ne pas sentir la lutte qui se livre dans les entrailles de l'esprit et du cœur. Celui qui la sent dans son intelligence, cherchera, comme Hegel, à en triompher, en la dépassant, par le principe de contradiction et par le progrès indéfini; mais celui qui l'éprouve dans sa conscience a besoin de Jésus-Christ.

[2] Il est douloureux de penser qu'en Italie, les théologiens, les philosophes et les poëtes, tous cherchent à montrer que la *Foi* n'admet aucune discussion.

« *Celui qui croit en moi a la vie éternelle!* » Le premier mot: « *Celui qui,* » ou « *Quiconque,* » est la critique des religions nationales, traditionnelles, imposées: la vérité doit être sentie dans la conscience individuelle. Le second mot: « *croit,* » est la critique des œuvres, des pratiques et des cérémonies induement érigées en mérite par l'orgueil dans l'intérêt d'un être petit, comme l'est l'homme en présence de Dieu. Cette critique, bien plus que cela ne paraît aux yeux de qui juge superficiellement de ces sortes de choses, affranchit la conscience morale de la tyrannie des préjugés, l'émancipe des autorités religieuses qui veulent l'enchaîner, la rend à la liberté que l'amour engendre et la maintient dans la famille chrétienne. Créez l'amour et vous aurez les œuvres, les meilleures que l'on puisse jamais avoir: voilà la vérité morale, religieuse et critique contenue dans la *Foi*, laquelle, on le voit, ne consiste pas à courber le front devant des dogmes non compris, non discutés, imposés comme le fardeau à la bête de somme, mais est le résultat de la *Charité* allumée dans le cœur. Se confier en Christ, qui est le principe divin *manifesté en chair*, voilà tout le Christianisme dans sa beauté non-seulement native, mais critique: car ce mot: « *en moi,* » est la critique de toutes les religions qui ne consistent que dans un culte cérémoniel et dans une série d'œuvres et de paroles, vu qu'il ramène et résume la religion en une personne, dans laquelle l'élément divin et l'élément humain se sont réunis.

« Nous pensons qu'il suffira pour atteindre notre but d'avoir donné ces quelques aperçus sur la critique intérieure *(critica intima)* qui est contenue dans la parole biblique. Qu'on y prenne garde: la Bible n'a et ne peut avoir d'autre force que celle qui provient de son efficace critique sur l'*homme intérieur*, pour employer l'expression si énergique de saint Paul. Qui veut donner à la Bible une autorité différente, l'abaisse et en affaiblit l'importance. Souffrez qu'il y ait des incrédules; leurs assauts n'ont servi dans tous les siècles qu'à rendre plus critique et plus spiritualiste le principe chrétien dans l'homme; et prenez garde que, pour ne pas entendre les paroles des incrédules, vous n'empêchiez d'autres âmes d'arriver à cette foi qui ne craint pas la critique, parce qu'elle est en elle-même une critique *(perchè è per sè stessa critica)*. Une foi sans critique est une chose assez stupide; mais une critique qui ne concluerait pas à la confiance en quelque chose de supérieur à l'homme, qu'on le nomme raison, vertu ou Dieu, serait misérable, malentendue et souverai-

« nement sophistique. Or, les Chrétiens de tous les temps ont « témoigné que la confiance en Christ a donné la paix à leur es- « prit et à leur cœur, non par de vaines pratiques, mais par une « foi judicieuse, consciente d'elle-même et accomplissant son but « moral en satisfaisant les besoins rationnels *(per una fede criti- « camente conscia di se stessa e che criticamente compie gl'intenti « razionali).* »

« Il y a des principes qui, en certains temps et en certains lieux, « peuvent avoir le dessous, mais qui, pour vaincre, doivent tou- « jours et partout engendrer la lutte, la recherche, la discussion. « Tels sont, par exemple, la liberté, la moralité, le Christianisme. « S'ils ne parviennent à émouvoir les consciences et à troubler (à « la grande frayeur des partisans du *dolce far niente*) la société « civile et les familles, ils ne triomphent pas. Et s'ils remuent le « monde, c'est parce qu'ils renferment en eux-mêmes de l'énergie « critique. Dans ce sens, celui qui promulgua le premier et d'une « manière vivante la vertu critique de la Parole disait : « *Je suis « venu mettre le feu sur la terre, et que veux-je si ce n'est qu'il soit « allumé? Ne croyez pas que je sois venu apporter la paix parmi les « hommes; je n'y suis pas venu apporter la paix, mais l'épée.* » Et il « fallait vraiment la soif du pouvoir, les mauvais exemples venus de « toutes parts et la crasse ignorance de plusieurs siècles, pour « interpréter ces paroles dans un sens matériel et dogmatique, « ouvertement contraire à la pensée de Christ.

« Pour produire des effets critiques chez les peuples et dans « les individus, le Christianisme n'a pas employé une action secrète « et mystérieuse, mais il s'est servi de l'évangélisation ; et il fut la « première et la seule religion qui ait osé le faire. Il se plaçait « donc de manière à être exposé à la critique, et il acquérait le « droit de l'exercer à son tour, puisque c'est le mérite inhérent « à la nature du principe critique de vouloir être examiné, ce qui « lui assure le droit de mieux manifester sa propre vertu.

« L'évangélisation, à commencer par celle du Maître, fut une « critique hardie, perspicace, morale, du judaïsme, du paganisme, « des docteurs, de la civilisation antique, de la nature humaine, de « tout ce qui, en somme, s'oppose à l'union du divin et de l'hu- « main. Un travail qui ferait connaître l'efficace critique contenue « dans l'évangélisation, principalement dans celle du Christ, au- « rait une véritable importance. C'est à cette critique qui a per- « suadé les croyants et inspiré le respect aux non-croyants, que le « Christianisme doit sa vie impérissable. Ce n'est pas une dogma-

« tique qui, tombant du haut d'une chaire redoutée, s'impose aux « esprits sous peine du bûcher, mais c'est, moralement parlant, « *une épée à deux tranchants, qui pénètre jusqu'à la division de « l'âme et de l'esprit*, et qui ne veut employer d'autre force que « celle qui réside en elle-même.

« Pour se faire une idée de cette puissante critique qui se « manifesta, pour la première fois, dans l'évangélisation, il est « bon de rappeler ce qu'annonçait saint Paul dans l'aréopage, « quand il promulguait, comme inhérents à la doctrine *(invis- « cerati nella dottrina)* du Christianisme, les principes de l'unité « du genre humain et de l'ordre rationnel dans les événe- « ments historiques[1]. Il posa la critique du paganisme au sein « même de la civilisation païenne. Le peuple le plus intelligent « que l'on ait jamais vu, avait été poussé par les besoins de l'es- « prit et du cœur à élever, à côté de ses centaines de dieux, un « autel *au Dieu inconnu*. Quelle critique mieux trouvée et plus « incisive les païens auraient-ils pu faire de leur religion multi- « forme? Ce qui était désiré par leur conscience et leur raison et « ce qu'ils n'étaient point parvenus à connaître, était précisément « apporté par le Christianisme. « *Celui que vous adorez sans le con- « naître, c'est celui que je vous annonce.* » Ce qu'il y avait de meil- « leur, de plus élevé, de plus rationnel dans la littérature antique, « et, en même temps, de plus propre à critiquer la civilisation « païenne, fut trouvé par saint Paul dans ces paroles d'un poète « grec: Τοῦ (sc. Θεοῦ) γὰρ καὶ γένος ἐσμέν *Car aussi nous sommes « la race de Dieu.* Ainsi, contre une religion qui attribuait aux « dieux les vices des hommes, se préparait, chez Aratus, une cri- « tique par laquelle on comprendrait que la religion est faite pour « élever l'homme à la ressemblance avec Dieu. « *Soyez parfaits « comme votre Père céleste est parfait,* » disait Christ.

« Chercher dans les doctrines des adversaires ce qui peut servir « à les combattre et à montrer en même temps la vérité de ce « qu'on affirme, est une preuve de pénétration critique. Si la pre- « mière intention peut parfois déplaire, la seconde concilie l'affec- « tion et engage des hommes de partis opposés à marcher d'ac- « cord dans la recherche de la vérité. Saint Paul annonçait le Dieu « des chrétiens, non de manière à montrer la critique sous son « aspect purement négatif, mais avec des arguments positifs, qui, « en élevant l'idée de Dieu, élèvent la dignité humaine. Car l'axiome

[1] Actes des Apôt. XVII.

« critique du plus grand prix qui resplendit dans l'Évangile, est « celui-ci : que l'homme vaut le Dieu qu'il adore. Il est certain que « la prédication, si elle est morale, exerce encore, comme elle l'a « toujours fait, une plus grande influence qu'il ne paraît au pre- « mier abord. Or, cette influence est critique. La prédication, alliée « à une vie honnête et sincère, et choisie d'abord comme arme « unique du Christianisme (car toute autre arme l'avilit), fut vrai- « ment la force par laquelle le βάρβαρον νόημα, comme l'appelait « Porphyre, vainquit les *doctrines du monde.* »

VIII.

Après l'intervention d'un critérium aussi élevé et aussi puissant que celui du Christianisme, on pouvait s'attendre à ce que la Critique fît des progrès considérables. En effet, dès les premiers siècles naquit *la critique sacrée* qui, devant s'exercer sur les questions d'authenticité, d'interprétation, de correction des textes, et s'appuyer sur des arguments moraux et doctrinels, « fut par elle-même une œuvre tout à fait nouvelle quant à l'application du principe, et qui, quoiqu'elle n'ait pas, faute de principes arrêtés et d'une méthode spéciale, dépassé les limites de l'érudition, fut pourtant une préparation à une critique supérieure. La critique purement érudite n'est pas encore la κριτική, mais elle est supérieure à la κρίσις; elle se manifeste, chez les Pères de l'Église, dans la συγκρίσις, ou la *comparaison* des passages, des doctrines et des livres sacrés. Le père de la critique sacrée est Origène, qui, le premier, par ses travaux, se rendit vraiment digne du nom de critique. A côté et au-dessus de la critique biblique, il y avait chez les docteurs chrétiens la critique dogmatique contre le paganisme et la philosophie néoplatonicienne. Celle-ci paraissait être et était en quelque sorte la critique de la philosophie grecque par la conciliation qu'elle tentait d'opérer entre l'élément rationnel et l'élément mystique oriental.

Le Néoplatonisme est l'alliance de l'Occident et de l'Orient ; mais cette alliance manquant d'un principe supérieur, capable de produire l'unité, il fut facile aux Pères de la combattre par l'efficace du principe chrétien. Malheureusement, ils ne se rendirent pas bien compte de l'importance critique de la parole évangélique. Ils firent, il est vrai, ressortir les contradictions de la philosophie païenne, et de cette façon ils présentèrent la vérité chrétienne comme réfutatrice (*redarguens, Augustin*) ; ils essayèrent aussi d'i-

miter saint Paul en cherchant dans la philosophie païenne des arguments pour montrer qu'elle avait été une préparation au Christianisme, et ceci est un mérite incontestable de leur apologétique. Mais, précisément parce que leur méthode était trop exclusivement dévouée aux intérêts de l'apologie et de la controverse, et n'avait pour but que d'obtenir une prompte victoire, elle resta au-dessous de sa tâche et n'aboutit pas. En effet, « les docteurs chrétiens, sans s'en apercevoir, soumirent le principe évangélique aux exigences de la philosophie contemporaine, se laissèrent aller, peu à peu, à une secrète critique d'accommodation *(segreta critica d'accomodamento)*, et permirent ainsi à l'élément philosophique de devenir comme une critique latente du principe religieux. » La théologie patristique accueillit donc dans son sein sa propre critique. Ce fut son tort principal ; par là, elle empêcha le Christianisme d'engendrer une civilisation à son image *(una civiltà veramente sua)*. Bientôt, l'Orient chrétien tomba dans la pédanterie, l'Occident dans la barbarie, l'un et l'autre dans l'esclavage, et la Critique mourut *(ogni critica fini)*.

Au moyen âge, la Scholastique, reprenant la question des *Universaux*, relevée déjà par les mystiques de la décadence, exerça son génie critique dans la recherche de la conciliation du réel et de l'idéal. La Scholastique fut une critique et prépara la critique moderne. Elle fut une critique du principe dogmatique de l'Église, puisqu'elle le soumit à l'examen de la raison ; elle fut sa propre critique, car ses trois formes, le *réalisme*, le *nominalisme* et le *conceptualisme* furent la critique l'un de l'autre ; elle fut enfin la préparation de la critique moderne, car elle donna naissance aux procédés critiques de Luther et de Descartes.

La puissance du génie critique de la Scholastique apparaît, en outre, dans son amour de la logique rigoureuse, dans sa sévère discipline intellectuelle, dans son admirable puissance distributive et organisatrice, dans la distinction importante qu'elle fit, la première, entre *le sujet* et *l'objet*, et jusque dans la subtilité avec laquelle elle cachait ses conclusions à l'œil jaloux de l'autorité ecclésiastique, dont parfois elle craignit les foudres, mais dont, après tout, elle discutait les dogmes. Les uns ont voulu que la Scholastique ait été la docile servante *(ancilla)* de l'Église ; d'autres ont prétendu qu'elle en fut la fille rebelle. Non, elle en fut la critique latente. « La Scholastique est donc la preuve qu'il existe en Occident une énergie critique que rien ne peut étouffer. » Bientôt cette énergie se montra ouvertement, la critique agressive surgit

au sein même du catholicisme, et la lutte éclata sur plusieurs points à la fois. Ockam, dans le domaine de la philosophie, Arnold de Brescia dans le champ de la politique, Jean Huss dans les questions religieuses en sont des preuves vivantes à cette époque.

IX.

La critique érudite naquit et fleurit en Italie dès avant la Renaissance. Les libertés municipales, l'institution des écoles et des universités, la création des bibliothèques, la reprise des études classiques, l'enseignement public du droit romain dès le douzième siècle et surtout la formation de la langue et de la poésie nationales, contribuèrent puissamment à préparer le réveil du génie critique et de la Critique elle-même.

Dante, le père de la langue italienne et le créateur de la poésie réfléchie *(poesia riflettuta)*, par la puissance même de cette poésie et de cette langue, qui repose sur le jugement critique dont elles sont comme imprégnées, Pétrarque et Boccace, les initiateurs des études classiques, par leur grand amour de la science, et tous les savants italiens, par l'ardeur qui les enflammait dans la recherche, la publication et l'étude intelligente des anciens manuscrits, préparèrent la voie à la méthode intime et spéciale *(metodo intimo e speciale)* de la littérature européenne et de la critique littéraire qui en est le mérite caractéristique. « L'Italie seule eut alors une critique ingénieuse et féconde. » *(Villemain.)* « C'est à l'Italie que l'Europe est redevable de la renaissance des lettres. » *(Tiraboschi.)* « C'est en Italie que naquit la critique moderne. » *(Mazzarella.)*

Qu'on ajoute à ces principaux facteurs l'action des causes secondes, la chute de l'empire d'Orient qui amena en Italie les savants grecs, l'invention de l'imprimerie, la découverte du Nouveau Monde, l'influence des discussions philosophiques renouvelées d'Aristote et celle des controverses religieuses vivifiées par l'étude des textes, et l'on comprendra l'importance de cette époque pour la Critique et les progrès que celle-ci put accomplir. Les noms de Politien pour la littérature profane, et de Valla pour la critique sacrée, font, sous ce double rapport, la gloire de l'Italie dans cette période. Mais, si l'Italie eut l'honneur de voir la Critique naître sur son sol, elle n'eut point celui de la voir accomplir ses plus beaux progrès et atteindre son plein développement, car le principe critique ne se manifesta, dans ses rapports avec la conscience morale, que dans les pays du nord et au sein de la Réforme religieuse.

« Le Christianisme réformé, en rendant possible la lecture de la Bible, a créé partout et toujours une lutte critique, la plus importante qui jamais ait eu lieu. La parole traditionnelle échappe par sa nature à tout examen. La parole écrite, au contraire, se prête à la critique. Or, le grand fait de la Réforme religieuse du seizième siècle fut de permettre, au moyen de l'Écriture, l'action progressive et réciproque de la Parole biblique sur les cœurs et les esprits, et de ceux-ci sur la Parole. Car c'est dans cette critique mutuelle (*mutua critica*) que résident l'énergie et la force du Christianisme. Qu'on le prive de cette double critique, et aussitôt on n'aura plus que des cérémonies à peu près païennes et en quelque sorte les dépouilles d'un cadavre (*come vesti rubate ad uomo ucciso*). La vie de l'esprit, principalement dans les choses religieuses, ne se manifeste et ne se fonde qu'en jugeant et en étant jugé. Celui qui, de crainte de se tromper, ne veut ni examiner ni juger et se met à la merci d'autrui, s'égare plus que jamais, car il ôte la vie à sa conscience intelligente et permet à autrui d'élever sur ce cadavre une idole. Le Christianisme, ramené à ses sources, peut, à l'occasion, par sa vertu critique, susciter des rebelles, jamais des ignorants, ni des esclaves. Donc, toute la puissance du mouvement religieux du seizième siècle était contenu dans le fait de présenter aux chrétiens la parole écrite à la place de la parole traditionnelle.

L'examen des Écritures une fois commencé, l'autorité était perdue, car aucun examen n'accepte d'autres conclusions que les conclusions libres.

« Le principal mérite, le mérite incomparable du principe critique est de rendre intérieur à l'esprit ce qui était extérieur, et de l'y faire pénétrer, non-seulement par la persuasion et la conviction, mais par une vertu qui, en persuadant et en convaincant, donne à la pensée la conscience d'elle-même, la développe, l'organise et la rend indépendante. La lutte entre l'autorité et ceux qui *protestaient* contre elle, poussa les esprits à la recherche du principe fondamental du Christianisme. Il n'y a aucune critique qui ne se ressente de son point de départ; celui-ci en gouverne tout au moins la méthode et la marche. Il était donc naturel que, dans cette lutte, la maxime fondamentale, établie par chacune des deux parties, brillât surtout par son caractère d'opposition critique (*critica d'opposizione*) à la partie adverse. Il arrive souvent et particulièrement dans les discussions religieuses, où toutes les forces de l'esprit et du cœur sont mises en jeu, que l'ardeur de la controverse fait rechercher la meilleure manière de combattre l'ad-

versaire, plutôt que la vérité même du principe. Il y eut donc une critique de pure controverse qui, certes, fut utile pour l'examen du Christianisme, pour l'exégèse et l'épuration des textes, pour la recherche des sources historiques, pour l'appréciation des faits, des dogmes et des institutions. Mais cette critique, si elle est utile pour engendrer et développer la liberté d'examen, ne répond pourtant pas à tout ce qui est nécessaire à la manifestation des principes comme tels. Une critique de pure controverse (*critica di mera controversia*) a toujours quelque chose de servile, parce qu'elle vise à un but moins élevé que le principe qu'elle veut défendre. Un principe qui ne sert qu'à combattre est peu de chose; l'importance d'un principe consiste dans l'organisation critique de la vérité (*organare criticamente il vero*). C'est pourquoi un pur controversiste est, sans aucun doute, un critique, et peut même être un grand critique; mais il a toujours en lui quelque chose de vulgaire, parce qu'il paraît rechercher moins le triomphe de la vérité que le triomphe de son amour-propre sur ses adversaires.

« *La foi sauve,* » s'écriaient les protestants. « *Sans les œuvres point de salut,* » répondaient les catholiques. Or, la maxime protestante est la critique sommaire (*sommamente critica*) du pharisaïsme, du commerce des choses saintes, de tout ce qui est charnel, visible, cérémoniel, de toute autorité extérieure; car il n'y a rien de plus intime, de plus individuel, de moins sujet à la domination extérieure, que la foi en Dieu. Mais cette maxime qui critique si bien le principe opposé, ne fournit pas la critique complète de l'homme, de ses besoins, de son avenir. Le fondateur du Christianisme disait : « *Ta foi t'a sauvé,* » quand, en regard de la doctrine des pharisiens et des scribes, il voulait faire revivre la conscience individuelle; mais, lorsqu'il voulait exprimer le principe cardinal et complet, il s'écriait : « *Celui qui croit en moi a la vie éternelle.* » L'énergie critique de ces paroles réside surtout dans le mot : « *en moi.* » D'autre part, la doctrine des œuvres est la critique, une critique excellente et énergique, de la foi morte, ou énervée, ou purement dogmatique; mais c'est une doctrine qui, renfermée en elle-même, demeure incomplète, peut favoriser l'égoïsme et tend à engendrer une religion extérieure. Christ, qui commandait les œuvres, annonçait en même temps le principe qui les enfante, et les met à leur place téléologique (*assesta teleologicamente*) dans le Christianisme : « *Je suis le cep, vous êtes les sarments; celui qui demeure en moi et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruits; car hors de moi vous ne pouvez rien faire.* »

Toutefois, il est juste de reconnaître que ces luttes religieuses, par le développement d'une critique énergique, parfois profonde, psychologique, riche en science et en doctrine, préparèrent le triomphe de la liberté et du progrès en Europe. Les peuples qui ne discutent jamais leur religion, surtout les religions qu'on leur impose, sont des peuples ou lâches ou impuissants. Que penser du cardinal Bembo, compositeur de sonnets et d'oratoires à périodes compassées, qui, trouvant un jour le respectable Sadolet occupé à une traduction de l'Épître aux Romains, lui dit : « Laissez donc là ces enfantillages; de semblables bagatelles sont indignes d'un homme sérieux? » Qu'est-il à côté des grandes figures de ceux qui ont scellé la liberté d'examen et de conscience de leur sang et de leur vie? — Le critérium du Christianisme est Christ lui-même. Le prince des historiens modernes, Jean de Muller, disait : « L'Évangile est l'accomplissement de toutes les espérances, le point d'arrivée de toute la philosophie, l'explication de toutes les révolutions, la clef de toutes les apparentes contradictions du monde physique et moral; il contient la vie et l'immortalité. Depuis que je connais mon Sauveur, tout est clair à mes yeux; grâce à lui, il n'est pas de problème que je ne puisse résoudre. »

« Mais, au lieu d'arrêter leur attention sur le Verbe, les controversistes protestants et catholiques ne s'occupaient qu'à dogmatiser; aucun d'eux ne sut proclamer que le Christianisme est bien plus qu'un dogme, et que Christ est le Rédempteur, non parce qu'il a laissé un catéchisme de doctrines précises, mais parce qu'il a révélé sa sainte et puissante personnalité au sein de l'histoire. »

Oscar Cocorda.

(A suivre.)

DE LA RÉDEMPTION

PAR

C. WEISSÆCKER[1].

M. le docteur Hofmann, professeur de théologie à Erlangen, a, par les idées qu'il a émises dans sa dogmatique[2], sur la doctrine de la Rédemption, soulevé une controverse qui mérite d'attirer l'attention des théologiens. Notre but, dans les pages qui suivent, est de mettre en lumière aux yeux de nos lecteurs ce qui fait le fond de cette discussion, en leur présentant une revue sommaire des principales publications qui s'y rapportent.

Provoqué d'abord par une critique du Dr Philippi, de Rostock, M. Hofmann résume ainsi sa pensée sur la Rédemption : « L'hom-« me, en se laissant entraîner au péché, est devenu l'objet de la « colère de Dieu. Pour que la communion d'amour que le Créa-« teur s'était proposée entre lui et l'humanité, se réalisât par-« faitement, il s'est établi dans le sein de la Trinité divine un « rapport d'opposition. Cette opposition a été aussi extrême « qu'elle pouvait l'être sans que Dieu se niât lui-même : d'un « côté, le Père, irrité à cause du péché de l'humanité; de l'autre, « le Fils, prenant tout de l'humanité, sauf le péché, et subissant « toutes les conséquences du péché, jusqu'à la mort ignominieuse « que Satan lui a fait endurer. Mais toute la puissance dont le « péché a armé Satan contre celui qui était sans péché, n'a abouti « qu'à manifester jusqu'à la fin la communion du Fils avec le « Père. Dès lors, cette relation du Père avec le Fils est devenue « la relation de Dieu avec l'humanité, une relation nouvelle qui

[1] *Um was handelt es sich in dem Streite über die Versöhnungslehre?* von C. Weiszäcker, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1858, IIIer B., 154-188. Les débats récents de la théologie française sur le même sujet donnent à cet article, malgré sa date un peu ancienne, un caractère incontestable d'actualité et d'opportunité.

[2] *Der Schriftbeweis*, 1852-1853.

« n'est plus déterminée par le péché des descendants d'Adam, « mais par la justice du Fils [1]. »

Le Dr Hofmann signale lui-même les trois points principaux sur lesquels il reconnaît ne pas être d'accord avec le dogme traditionnel. Il refuse une valeur *substitutive* à l'*obéissance active* et à *l'obéissance passive* du Sauveur. Christ n'a pas accompli la loi et n'a pas supporté le châtiment à notre place; mais, par sa vie et par ses souffrances, il a affirmé sa qualité de Fils de Dieu, et cela, au sein même des conséquences du péché. De plus, l'histoire tout entière de Jésus, depuis son incarnation jusqu'à sa mort, apparaît à notre auteur comme *l'accomplissement de l'opposition qui s'est établie dans la Trinité divine, afin de transformer la relation de l'humanité avec Dieu.* Quant à la doctrine qui enseigne que Christ a satisfait à la justice divine par voie de substitution, elle conduit inévitablement à établir, entre les exigences divines et la satisfaction de Christ, un calcul arithmétique que la nature même des choses rend impossible et qui, d'ailleurs, est loin de sauvegarder pleinement les droits de la sainteté de Dieu. En outre, cette doctrine ne présente pas la grâce de Dieu sous son vrai jour; elle semble bien plutôt lui porter atteinte, en montrant Dieu comme obligé, pour pouvoir faire grâce, d'exiger une compensation. Enfin, on ne discerne pas dans cette théorie de la Rédemption le point de départ de la foi vivante; le rapport qui s'y trouve indiqué entre l'expiation accomplie au dehors et la réalisation intérieure du salut, n'est ni assez immédiat, ni assez direct, pour prévenir tout danger d'une foi purement passive, d'une foi morte. Ces défauts, s'il faut en croire M. Hofmann, n'existent pas dans sa propre conception. Là, l'œuvre de Christ est rattachée par le lien le plus étroit à l'action qu'elle doit produire. C'est d'une manière vivante que la foi se l'approprie, et avec le sentiment de la pure grâce de Dieu. La sainteté divine s'y trouve aussi mieux sauvegardée. Dieu la manifeste dans l'œuvre qu'il accomplit pour détruire le péché par le Fils qui s'incarne, supporte les conséquences du péché et sort vainqueur de la lutte.

Dans une réplique spéciale [2], M. Philippi défend le dogme traditionnel, conforme aux symboles de l'Église luthérienne. Ce dogme

[1] *Begründete Abweisung eines nicht begründeten Vorwurfes. Zeitschrift für Protestantismus und Kirche.* 1856, Febr., März.

[2] *Herr Dr von Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre*, 1856.

est le produit et l'expression d'un sentiment profond de la coulpe, qui n'est apaisé que par la certitude qu'un autre a supporté à notre place la peine du péché. La conscience s'accorde ici avec l'idée que nous devons nous faire des perfections de Dieu, son amour et sa sainteté, dont l'harmonie primitive, en Dieu et vis-à-vis de l'homme, a été troublée par le péché, de telle sorte que l'amour ne peut se manifester qu'autant qu'il a été donné satisfaction à la sainteté. Toutefois, c'est bien l'amour qui est le premier facteur du salut: c'est l'amour qui est cause que Dieu ne fait pas périr le pécheur et accepte l'échange. Mais, le péché ayant, comme offense à l'infinie majesté de Dieu, mérité à l'homme une peine infinie, la satisfaction devait être infinie, et l'Homme-Dieu pouvait seul l'accomplir. Objecte-t-on que, dans cette substitution, la proportion n'est pas exacte? M. Philippi répond: Nous n'entendons pas dire que Christ ait fait et souffert précisément ce que nous aurions dû faire et souffrir: il suffit que les droits de la sainteté divine, à l'égard du péché, aient été pleinement reconnus. Nous ne repoussons pas l'idée que Christ ait supporté pour nous les peines de l'enfer, car celles-ci consistent essentiellement dans l'abandon de Dieu, et ce n'est que d'une manière subjective, chez le pécheur, qu'elle prennent la forme du désespoir d'une mauvaise conscience. Mais la chose principale est toujours l'obéissance de Christ, par laquelle il a satisfait à la sainteté divine; c'est parce qu'il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort, que sa mort a été le châtiment du péché. Il en résulte, d'une part, que la justice a eu son cours, et d'autre part, que la loi s'est trouvée accomplie et son obligation sauvegardée par l'exécution du châtiment. Tout cela forme une unité indissoluble.

Quelque fidèle que M. Philippi soit resté aux symboles ecclésiastiques, son exposé n'en trahit pas moins l'influence de la pensée moderne; elle se révèle dans la manière dont le professeur de Rostock détermine les exigences de la sainteté divine et la satisfaction de Christ. En effet, le sens que cette théorie attribue à l'œuvre rédemptrice n'est pas tant de suppléer à l'insuffisance d'une satisfaction venant de l'homme, que de manifester, d'une manière absolue, la sainteté de Dieu. Elle se rapproche par là de la conception qui ne voit dans l'œuvre entière de Christ que la révélation personnelle de la divinité. M. Philippi adresse deux critiques au système de M. Hofmann. D'abord, la colère n'y est pas indiquée comme un des mobiles de l'action de Dieu. Celle-ci est rapportée tout entière à son amour envers les pécheurs, de telle

sorte que les changements introduits par le sacrifice du Sauveur dans les relations de Dieu avec l'homme n'atteignent que l'homme et laissent absolument intacte l'immutabilité de Dieu. En outre, il n'y est plus question d'une satisfaction offerte à la justice divine. Dieu place en Christ le commencement d'une humanité nouvelle; la mort du Sauveur n'est que la manifestation la plus élevée de sa personne, et encore cette mort lui vient-elle de Satan et non de Dieu. La justification comme *actus forensis* est éliminée; elle dépend tout entière de la conscience que l'homme a d'appartenir à la vie nouvelle de l'humanité; jamais actuellement accomplie, elle ne se réalise que dans la mesure où se développe la vie nouvelle.

Cette première discussion a fait suffisamment ressortir l'opposition des deux points de vue. Il faut remarquer que M. Philippi, s'il ne donne pas une exposition précisément inexacte des idées essentielles de son adversaire, a cependant le tort de ne pas les reproduire dans leurs rapports organiques. M. Hofmann, sans doute, part de l'amour de Dieu et ne motive nullement la mort de Christ par l'idée de la justice qui châtie; mais, en même temps, il fait exécuter le décret de l'amour par la révélation toute spéciale de la sainteté. Il est encore vrai qu'il met, à la base de la justification, la foi, et non l'imputation, puisque la foi est la relation nouvelle, rétablie entre l'homme et Dieu; mais cette relation n'est que dans le Fils et n'a été rétablie que par lui. Enfin, si M. Hofmann n'attribue pas à la mort de Christ une valeur substitutive et s'il repousse le mot de substitution, il a soin de déclarer que Jésus accepte les souffrances comme suites du péché, et, par là, tout en affirmant la sainteté personnelle du Sauveur, il a montré dans la manière dont elle a été réalisée un résultat nécessaire des conséquences du péché, telles que Dieu les avait ordonnées.

M. Hofmann ne tarda pas à répondre aux attaques dirigées contre lui, et, dans une première apologie[1], il s'attacha à prouver que sa doctrine était conforme à l'orthodoxie. Toutefois, l'analogie des termes dont il a soin de faire usage, tels que *colère de Dieu*, *expiation*, etc., ne saurait donner le change sur les différences essentielles qui séparent son système des symboles de l'Église luthérienne. Dans le dogme ecclésiastique, l'expiation est, en première ligne, celle du châtiment; chez M. Hofmann, elle est la réparation du péché. L'idée dominante du Dr Hofmann est l'unité mystique

[1] *Schutzschriften für eine neue Weise alte Wahrheit zu lehren.* Erstes Stück, 1856.

de l'humanité avec Christ, qui est son chef, de sorte que nous sommes sauvés *en* lui plutôt que *par* lui. Cela n'empêche pas que les souffrances du Sauveur n'aient dans son œuvre rédemptrice une signification positive; elles font, mais à un rang subordonné, partie intégrante de la puissance salutaire qu'ont sa venue et la manifestation de sa personne. Voici donc en quoi consiste la différence. La doctrine traditionnelle attache la plus grande importance à l'expiation de Christ souffrant à notre place et au pardon des péchés. Au contraire, M. Hofmann insiste plutôt sur l'obéissance de Christ et sur l'adoption, et, avant toutes choses, sur le fait que Christ est le commencement d'une vie nouvelle, pour le salut des hommes. La satisfaction offerte à la sainteté divine, la réconciliation, l'expiation ne sont plus que les facteurs particuliers de l'œuvre par laquelle le principe de cette vie nouvelle s'implante dans l'humanité.

D'autres écrits se succédèrent assez rapidement. Le professeur Schmid, d'Erlangen, prit la défense de M. Hofmann [1]. Il chercha à montrer que ce dernier, tout en s'éloignant à certains égards de la dogmatique officielle telle qu'elle s'est développée dans l'Église, était cependant resté fidèle à l'esprit et à la substance des livres symboliques. La faculté de théologie de Dorpat se crut obligée d'intervenir aussi dans le débat, au profit de la paix de l'Église, et elle publia contre M. Hofmann une déclaration où sa foi était accusée de manquer de simplicité [2].

C'est encore sur le terrain confessionnel que se placèrent M. Thomasius [3] et le Dr Harnack [4], se prononçant l'un et l'autre contre le système de M. Hofmann.

Le Dr Harnack revendique surtout l'autorité des livres symboliques, dont la théologie a pour tâche et pour devoir de reproduire la doctrine dans sa totalité et dans son unité organique.

M. Thomasius traite la question de fait : Quel est l'enseignement de l'Église luthérienne, d'après les livres symboliques, sur le point controversé? Les premières confessions de foi, l'*Augustana*, et surtout l'*Apologie* et le *Grand Catéchisme*, sont explicites sur le

[1] *Dr von Hofmanns Lehre von der Versöhnung in ihrem Verhältniss zum kirchlichen Bekenntniss und zur kirchlichen Dogmatik*. 1856.

[2] *Kirchliche Zeitschrift von Kliefoth und Meyer*. 1854, Januar.

[3] *Das Bekenntniss der lutherischen Kirche von der Versöhnung und die Versöhnungslehre Hofmann's*. 1857.

[4] *Nachwort*, joint à la brochure précédente.

point qui nous occupe. Christ, en prenant sur lui le péché des hommes et en souffrant à leur place le châtiment qu'ils méritaient, a offert la satisfaction exigée de Dieu, apaisé le courroux du Juge et réconcilié le monde avec lui. C'est ainsi que la grâce de Dieu, pardon et justification, a été acquise à l'humanité. Les réformateurs ont professé les mêmes principes. Luther, il est vrai, se sert des expressions les plus hardies et les plus diverses: tantôt, il représente Christ portant le péché des hommes, éprouvant les tourments de l'enfer; tantôt, il renouvelle l'idée d'un procès avec le diable; ailleurs, il fait tout dériver de la puissance victorieuse qu'exercent la vie et la nature divine et humaine du Sauveur. Cependant, la réconciliation avec Dieu au moyen de l'expiation et de la satisfaction offertes par Christ à notre place, est le centre d'où rayonne toute sa théologie. En distinguant entre l'obéissance active et l'obéissance passive, dont la première correspond, dans la doctrine de la justification, au côté positif, l'imputation de la justice de Christ, et la seconde, au côté négatif, le pardon des péchés, la *Formule de Concorde* n'a fait que compléter une doctrine qui a sa racine dans celle de la justification. Les éléments en existaient déjà chez Luther; ils furent développés à la suite des controverses d'Osiander. Les livres symboliques professent donc la valeur substitutive des souffrances que Christ a supportées en expiation du péché; la Formule de Concorde suppose même que Christ a fait et souffert ce que nous étions obligés de faire et de souffrir, de sorte que la dogmatique officielle ne dépasse pas les limites de la doctrine contenue dans les symboles. Il ressort de là, avec évidence, que les opinions de M. Hofmann diffèrent essentiellement de la doctrine officielle luthérienne. M. Thomasius, prenant les thèses qui se rapprochent de la doctrine reçue et qu'il trouve et reconnaît chez M. Hofmann, cherche à montrer que la logique force ou à les abandonner ou à revenir au dogme traditionnel. On ne peut, par exemple, soutenir à la fois, d'un côté, que l'homme est racheté par l'œuvre de Christ, et de l'autre, que Dieu ne fait pas des souffrances de Christ, la condition de sa grâce, etc.

En réponse à MM. Thomasius et Harnack, M. Hofmann ne tarda pas à publier une seconde apologie [1], dont la plus grande partie est consacrée à combattre l'exposé que M. Thomasius avait fait des idées de Luther sur la Rédemption. La conception de ce dernier a à sa base cette idée fondamentale. Christ est entré, avec sa na-

[1] Zweites Stück, 1857.

ture à la fois humaine et divine, dans toutes les conditions de la vie humaine, afin, par là, de transformer notre vie. Pour accomplir cette œuvre, il a livré combat aux puissances auxquelles l'homme est assujetti par le péché : la loi, la mort, le diable, l'enfer. Il est sorti vainqueur de la lutte et nous bénéficions de sa victoire. Si le Sauveur a souffert de ces puissances ennemies tout ce que devait en attendre l'homme placé, comme pécheur, sous le poids de la malédiction, on peut bien dire de Jésus qu'il a enduré la colère de Dieu. Il n'en est pas moins vrai que tout cela vient de l'amour de Dieu, et qu'il ne saurait être question d'un châtiment expiatoire, enduré à notre place, et qui aurait rendu possible la grâce de Dieu.

Cette tentative d'exposer la doctrine de Luther sur la Rédemption dans un sens différent du dogme traditionnel n'est pas la première; mais M. Hofmann, pas plus que ses devanciers, ne doit compter sur l'assentiment général des hommes compétents. Quel que soit le mérite de son exposition, elle se ressent de l'intention qui l'a inspirée. C'est une chose connue depuis longtemps, que Luther présente le dogme de la Rédemption sous plusieurs faces. On sait aussi que la théologie issue de la Réformation expose l'œuvre de Christ sous des points de vue divers, et que cette diversité se trouve à la base des développements de la doctrine évangélique protestante, laquelle n'est nullement identique à la théologie d'Anselme, comme M. Thomasius l'a remarqué avec raison. Sans doute, Luther considère toute l'œuvre de Christ sous le point de vue du salut opéré par l'union de sa vie divine et humaine avec la nôtre; cela ne l'empêche pas d'admettre expressément la valeur substitutive des souffrances que Jésus a endurées. Il revient aussi avec prédilection à l'idée d'un combat de Christ avec le diable et il étend même l'application de cette idée aux rapports de Jésus avec la loi et avec la mort; mais, ailleurs, il déclare de la manière la plus positive, que la colère à laquelle il fallait satisfaire a été la cause réelle et effective des souffrances du Sauveur, et que la dette du péché devait être payée à ce prix. C'est donc bien l'idée de satisfaction, que la Réformation s'est appropriée tout en lui donnant une forme différente de la théorie d'Anselme, ou, pour parler plus exactement, en renchérissant encore sur celle-ci. La satisfaction y est restreinte aux souffrances expiatoires de Jésus, et une importance spéciale est attribuée à son obéissance active. Ce dernier élément sauve le caractère mystique des opinions de Luther ; il donne à l'idée de satisfaction une valeur éthique plus déterminée, en ac-

cord avec le point de vue qui met en première ligne la lutte victorieuse de Christ. Quelles que soient les lacunes du développement dogmatique subséquent, c'est un seul et même courant qui va de Luther à la *Formule de Concorde* et à la doctrine officielle de l'Église luthérienne. S'il en est ainsi, si le développement entier du dogme protestant, en ce qui le distingue du dogme scolastique, converge avec une telle énergie vers l'idée de la satisfaction substitutive, il importe, avant de mettre de côté la doctrine ecclésiastique, que nous l'examinions avec le plus grand soin et jusque dans ses derniers fondements.

Ce qui rend très-instructive la conclusion de cette seconde apologie de M. Hofmann, c'est que l'auteur y développe encore une fois ses propres idées sur la Rédemption sous une forme qui nous permet d'en saisir le caractère distinctif. Remarquons d'abord que M. Hofmann repousse toute prétention de fonder le dogme de l'expiation sur les droits de la conscience ou sur le sentiment de la coulpe, par la raison que la conscience peut errer. D'une manière générale, il répudie la méthode qui établit *a priori* la nécessité de l'expiation et l'obligation de sauvegarder la sainteté divine, afin d'en déduire et d'expliquer par là la mesure du secours accordé. C'est plutôt en partant du fait, tel qu'il a été accompli en Christ, qu'il nous faut chercher à comprendre comment a agi l'amour du Dieu saint. Et cependant, à considérer les choses de près, le point de vue auquel se place M. Hofmann n'est pas celui du fait et de l'histoire; c'est le point de vue d'une théologie à la fois objective et spéculative. Il veut, à la vérité, déterminer l'idée exacte du péché et de la coulpe de l'homme, qu'il n'admet pas être, comme la rébellion de Satan, une négation directe et absolue de la volonté divine, mais seulement un désir contraire à la volonté de Dieu, en vue d'un bien présumé; et voilà ce qui fait que ce péché peut être expié, c'est-à-dire réparé. Mais ici intervient la spéculation théologique. Il faut que, dès le commencement, la possibilité d'un péché de cette nature ait été préparée; et c'est par là que se révèle tout d'abord l'amour de Dieu. La preuve ultérieure de cet amour est l'expiation du péché, après qu'il a été accompli, expiation qui est, au fond, une satisfaction que Dieu se donne à lui-même. Précisément à cause de cela, l'expiation a lieu par la venue du Fils, qui, entrant avec sa sainteté dans l'humanité soumise à la colère de Dieu, la renouvelle et la sanctifie. Il a éprouvé la colère de Dieu contre le péché, non en vertu d'une obligation générale, mais parce que sa vocation de Sauveur l'exigeait. Dire, après cela,

que la colère de Dieu s'est épuisée sur lui, c'est déclarer purement et simplement qu'elle a cessé en conséquence de ce qui a eu lieu.

L'opposition des deux systèmes apparaît maintenant sous son vrai jour. La doctrine ecclésiastique part des besoins de l'homme; celle de M. Hofmann part de la manifestation du dessein de Dieu. Là est le principe fondamental de leur divergence. C'est dans ce conflit entre la théologie spéculative, d'une part, et, de l'autre, la théologie qui se tient sur le terrain de l'expérience, qu'il faut chercher, à travers les détails peu attrayants d'un débat sur l'accord ou le désaccord d'un ouvrage de théologie avec les symboles ecclésiastiques et le dogme de l'ancienne Église luthérienne, l'intérêt élevé et la grande portée de cette discussion.

A part quelques pages d'une brochure de M. Ebrard [1], et de la conclusion du Commentaire de M. Delitzsch sur l'Épître aux Hébreux, le côté exégétique de la question a joué dans cette controverse un rôle peu considérable. On pouvait s'y attendre, en voyant, dès le début, la question se placer sur le terrain de l'orthodoxie luthérienne. D'un autre côté, on connaît les anciennes objections opposées par les Sociniens à la doctrine officielle, si souvent reproduites après eux, et reprises par M. Hofmann : elles consistent surtout à accuser cette doctrine, de limiter la miséricorde de Dieu par sa colère, d'enseigner deux satisfactions dont l'une rend l'autre inutile, et enfin de ne pas établir de lien entre l'œuvre rédemptrice de Christ et la régénération du fidèle. Sur ces différents points, les débats récents n'ont donné lieu à aucune idée nouvelle, à aucune solution satisfaisante.

Ne pouvant pas entrer ici dans le détail de la preuve exégétique [2], nous allons aborder la question dogmatique proprement dite.

La discussion aurait gagné en clarté si l'on avait tenu compte du développement de la théologie moderne. Quoique les opinions du Dr Hofmann aient été seules mises en cause, en fait, il ne s'agit point de quelque chose de particulier à ce théologien, mais d'une direction générale, que le mouvement dogmatique a prise depuis

[1] *Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung in der heiligen Schrift begründet. Eine wissenschaftliche Untersuchung mit besonderer Rücksicht auf von Hofmann's Versöhnungslehre.* 1857.

[2] L'auteur renvoie à un travail de M. Gess : *Der geschichtliche Entwicklungsgang der neutestamentlichen Versöhnungslehre. Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1857, IIer B. p. 679-752.

Schleiermacher. Venu à une époque où l'on s'attachait plutôt à la doctrine de Christ qu'à ce qu'il était et avait fait, ce grand théologien a eu le mérite de ramener l'attention sur le Christ historique, sur le mystère de sa nature et de sa vie. La Christologie occupe une place centrale dans son système : c'est en Christ qu'il trouve la réalité de la conscience de Dieu, du sentiment religieux dont il a fait l'analyse psychologique. Toutefois, dans la conception de Schleiermacher, il n'y a point, à proprement parler, une œuvre spéciale de Christ ; tout est réduit à sa personne. Ce qu'est le Sauveur, il l'est immédiatement pour ceux qui croient en lui et que leur communion avec lui introduit dans la sphère de sa vie pure et sainte. Les souffrances de Jésus se réduisent à sa participation aux souffrances des pécheurs au milieu desquels il est venu. L'œuvre de Christ consiste essentiellement dans la manifestation de la vie divine, laquelle se produit avec une puissance positive, et, pour ainsi dire, naturelle, et non à la condition et par l'intermédiaire d'une lutte morale.

Voilà quel fut le point de départ de la dogmatique moderne. Une forte impulsion dans le même sens lui fut encore donnée par la théologie spéculative, qui considérait surtout Christ comme la révélation de Dieu, et sa vie comme l'immanence du divin dans la conscience humaine. Les dogmatiques écrites depuis lors, celles de MM. Nitzsch [1], Martensen [2], Lange [3], etc., malgré les différences marquées qui les distinguent, selon qu'elles reproduisent plus fidèlement l'enseignement biblique ou le dogme traditionnel, n'en sont pas moins toutes dominées par le point de vue qui donne à l'œuvre de Christ le caractère d'une révélation, d'une manifestation de la vie divine. L'expiation n'y occupe qu'une place subordonnée dans la doctrine de la Rédemption, et l'idée de substitution y est fondée sur la communion qui s'établit entre Christ, comme chef de l'humanité, et le croyant, et par laquelle celui-ci s'approprie en les imitant la vie et la mort du Sauveur. La même tendance se retrouve, plus accusée encore, chez d'autres théologiens, tels que Schœberlein [4] et Rothe [5], qui pose et développe la thèse que le pardon correspond à la cessation de la vie de péché.

[1] *System der christlichen Lehre.* Sixième édition, 1851.

[2] *Die christliche Dogmatik*, aus dem Dänischen, 1850.

[3] *Christliche Dogmatik*, 1849-1852.

[4] *Die Grundlehren des Heils*, 1848.

[5] *Theologische Ethik*, 1845. Les deux premiers volumes d'une deuxième édition ont été publiés en 1867.

Il serait inutile de multiplier les exemples. Or, la question essentielle, soulevée par le débat qui nous occupe, est de savoir s'il faut abandonner cette voie nouvelle dans laquelle les représentants mêmes du strict luthéranisme se sont laissé entraîner plus ou moins.

Un retour pur et simple aux anciennes formules nous paraît impossible. Ceux-là même qui les défendent ne peuvent s'empêcher de les modifier en quelque mesure, comme nous l'avons constaté chez M. Philippi. D'ailleurs, une réaction de ce genre serait préjudiciable à la doctrine de l'Église, dont les livres symboliques n'expriment qu'imparfaitement la pensée. Le défaut grave de la théorie d'Anselme est de se borner à établir une compensation de fait entre les exigences divines et la satisfaction accomplie par le Sauveur. La Réformation manifesta une tendance différente: elle chercha à faire ressortir le côté moral de la substitution en la rattachant étroitement à la personnalité de Christ. Mais, faute de trouver à cette aspiration sa forme et son expression adéquate, on retomba dans l'ancienne ornière et l'on en revint à une conception fragmentaire et morte de toute l'œuvre rédemptrice. A ce point de vue, M. Hofmann et toute la théologie moderne ont raison de s'élever contre le dogme scolastique et son calcul d'équivalences. Ce qui donne la valeur d'une satisfaction à l'œuvre de Jésus, c'est la pureté et la perfection de son obéissance, en même temps que l'étendue et la profondeur de ses souffrances. L'essence de son sacrifice est sa volonté de venir vivre et mourir pour l'humanité. Nous ne saurions non plus parler, sans la déterminer et l'expliquer, de l'imputation des mérites de Christ. La substitution et l'imputation ont lieu, en définitive, parce que Christ est la tête de l'humanité et que, dans cette unité organique qui le rattache à nous, il a la puissance de nous approprier son œuvre par une substitution vivante. Il n'y a pas précisément là de substitution, dans le sens étroit du terme, et voilà pourquoi M. Hofmann, après d'autres, a évité d'employer le mot plutôt que d'en transformer la signification. Quoi qu'il en soit, deux choses sont constantes: c'est, d'une part, que l'idée d'expiation ne peut subsister par elle-même et n'a sa réalité effective que dans sa connexion avec toute l'œuvre de la Rédemption; et, d'autre part, que la Rédemption, à son tour, ne doit être conçue que comme un affranchissement positif du péché. Revenir en arrière sur ces deux points serait méconnaître l'esprit de la Réformation elle-même qui, en insistant sur l'idée d'une obéissance active en Jésus, a voulu transporter l'œuvre expiatoire de Christ dans le domaine

moral. Ce serait méconnaître d'une manière plus grave encore la pensée de Luther, dont le génie, plein de foi, a devancé de beaucoup les systèmes actuels, et dont l'enseignement, rempli de pressentiments prophétiques, contient le germe d'un large développement. N'oublions pas que, dans plus d'une occasion, le réformateur allemand s'est appliqué à montrer l'œuvre de la Rédemption renfermée tout entière dans l'incarnation de Jésus et l'accomplissement de l'expiation dans une victoire remportée sur les puissances ennemies par la volonté sainte du Sauveur.

D'un autre côté, nous reconnaissons que l'idée d'un châtiment expiatoire a, dans l'œuvre de la Rédemption, sa signification particulière et indépendante. D'abord, la doctrine biblique est explicite sur ce point. En outre, les données de l'expérience morale, en ce qui concerne le sentiment de la coulpe, sont trop positives pour nous permettre de croire, contrairement à toute l'ancienne dogmatique, à ses représentants dans la controverse actuelle, et à bien d'autres théologiens, que, pour donner satisfaction à ce sentiment, une manifestation de la grâce ou de l'amour du Dieu fait homme soit suffisante, dût cette manifestation être accompagnée d'une participation de l'Homme-Dieu à la malédiction du péché. Quoi qu'il en soit à d'autres égards, nous pensons que Jésus a réellement agi et souffert à notre place: il a souffert quelque chose que nous ne pouvions pas, mais que nous aurions dû souffrir, et par là, il nous a bien acquittés de cette dette. La conscience morale, alors qu'elle se réveille dans toute sa pureté et qu'elle sent le poids de la coulpe, réclame un repentir dont la douleur doit être infinie, et l'impuissance d'y arriver devient pour elle un ver rongeur. Sur le terrain de l'expérience psychologique, tout cela est incontestable, et il n'est pas trop difficile d'en saisir la raison. Si le fait moral implique ici quelque chose d'infini, c'est qu'il est impossible que la liberté qui s'est une fois produite au dehors dans le péché, revienne telle quelle à son point de départ. La repentance rend la paix au croyant, non parce que celui-ci s'est repenti et qu'il a pu croire à la grâce, mais parce que, par sa repentance, il a participé à la douleur infinie de Christ. Tous ces faits nous obligent à admettre l'idée d'expiation.

La grande difficulté est incontestablement de concilier la satisfaction réclamée par la conscience avec l'amour de Dieu. On a raison d'affirmer que l'amour de Dieu ne peut être qu'un amour saint; mais il semble toujours que la cessation définitive du péché est tout ce que réclame la sainteté divine. On peut dire encore que

la justice et la miséricorde sont deux attributs de Dieu également nécessaires ; il faut donc trouver un moyen de les satisfaire qui convienne également à l'une et à l'autre. Mais qu'il est difficile d'envisager ainsi les perfections de Dieu comme des principes en quelque sorte antérieurs à sa volonté, et la régissant d'une manière souveraine ! Dieu veut pardonner le péché, et en même temps il veut le punir. Soit ; il reste encore à montrer comment ces deux volontés se combinent en une seule. Aussi la doctrine de l'Église est-elle toujours exposée au danger de sacrifier la réalité de la colère divine à l'amour qui veut sauver.

Pour comprendre la colère de Dieu, il nous faut concevoir une limitation de sa volonté, qui ne soit pas la détermination de sa volonté par deux perfections différentes, et il nous faut la concevoir plus positive et plus réelle qu'on ne la fait d'ordinaire. Ne nous représentons pas la colère de Dieu comme un facteur nouveau dans le décret du salut ; admettons plutôt qu'à ce moment elle était, en quelque sorte, une puissance déjà existante, parce qu'elle se trouvait impliquée dans la limitation que Dieu s'était imposée en créant une créature libre. Cette limitation, conséquence de la création, ne fonde pas seulement la liberté de la créature comme un droit inviolable ; elle s'applique au monde moral tout entier, qui doit être en harmonie avec la liberté. Or, un des côtés de ce monde moral (à proprement parler le *revers*) est précisément la malédiction du péché. La liberté de la créature produit un ordre naturel qui, renfermant en soi la servitude du péché avec la souffrance qui en est le châtiment, et compris lui-même dans le vaste organisme du monde où règne la mort, est aussi inviolable que la liberté dont il est le renversement. Telle est cette colère de Dieu, qui doit être expiée. Elle est de droit divin et une puissance divine, parce qu'elle provient de la limitation que Dieu s'est donnée à lui-même, et c'est aussi pour cela qu'elle est une puissance sortie de Dieu et placée en dehors de sa volonté.

L'expiation n'a donc pas pour effet de faire disparaître la nécessité du châtiment ; loin de là, elle consiste proprement en ce que la puissance rédemptrice, c'est-à-dire Christ, est intervenue dans le domaine du péché et de son châtiment, et qu'en s'y soumettant aux conséquences du péché, elle l'a anéanti. Dans ce point de vue, le combat intérieur et la souffrance de la malédiction, que Jésus endure en sa personne, constituent le facteur essentiel de son œuvre. Telle était bien la pensée de Luther, lorsqu'il envisageait

les souffrances de Christ comme un combat victorieux contre les puissances de l'enfer, de la mort et de la loi. Telle est aussi l'idée vraie que renferme l'ancienne conception d'un débat du Sauveur avec le diable. Ce qui importe, c'est de maintenir l'origine et la nature divine de la puissance dont il est ici question ; c'est de conserver à la satisfaction accomplie par le Sauveur le caractère d'une nécessité divine, au lieu de la réduire à un simple tribut que Christ aurait payé à un état de choses existant, et de faire ainsi des souffrances de Jésus quelque chose, au fond, de tout accidentel.

Ici, évidemment, une nouvelle question se pose. Trouvons-nous en effet les preuves de ce combat et de cette satisfaction de Jésus, dans sa vie et dans le témoignage qu'il se rend à lui-même ? La souffrance pénètre la vie entière de Christ. Elle ne consiste pas toute dans sa participation aux souffrances de ses frères : elle est encore une souffrance positive, spéciale, qui résulte de sa vocation de Sauveur. Son assujettissement à la tentation en fut, sans doute, un des principaux éléments. Jésus est entré dans la sphère où le péché avait prise sur lui, mais où il devait surmonter le péché par le plus terrible de tous les combats. Il a soutenu la lutte avec la conscience et la volonté d'accomplir sa vocation par sa victoire, et de briser ainsi la puissance du péché. Il a voulu combattre à notre place, et, parce que cette volonté se trouve étroitement rattachée à sa vocation de Sauveur, la justice de Christ est une justice substitutive. En outre, Jésus a été assujetti à la condamnation de la mort, et sa mort n'a pas été seulement cette nécessité que nous subissons comme pécheurs, et qu'il a subie avec nous et pour nous : elle a paru un instant être l'anéantissement de son œuvre. On pourrait aller plus loin, et prouver historiquement que ce n'est que peu à peu que Jésus a admis la nécessité d'entrer dans cette voie de la souffrance pour réaliser le royaume de Dieu, qu'il a réellement combattu contre cette nécessité et que, sur la croix encore, il a senti tout ce que cette heure semblait répandre d'obscurité sur son royaume. En ce sens, il s'est alors senti abandonné de Dieu. S'il en a été ainsi, on comprend que Jésus n'ait pas parlé plus souvent et plus tôt d'une expiation par ses souffrances. En revanche, quelle valeur ses déclarations n'empruntent-elles pas à ces circonstances ! Quoi qu'il en soit de ce point historique, le Sauveur, par sa mort qui mit son œuvre en péril, a fourni à la condamnation cette admirable satisfaction qui a détruit la condamnation elle-même; ses souffrances personnelles aussi bien que son combat personnel contre

le péché donnent une base à la douleur amère du péché qu'il a éprouvée à notre place.

Puisse la science théologique disputer un peu moins sur la forme de telle ou telle de ses doctrines et avancer dans la connaissance approfondie et vivante des grands faits de la foi !

P. Pasquet.

PARADOXES PHILOSOPHIQUES

PAR

HENRI RITTER.

(Suite.)

TROISIÈME PARADOXE.

La connaissance du suprasensible dans l'intuition intellectuelle.

Le penchant naturel de l'homme en face des phénomènes que le monde étale sous ses yeux, est de croire à la réalité de tout ce qui lui apparaît. C'est la philosophie qui lui suggère les premiers doutes ; c'est elle qui lui enseigne à distinguer le *phénomène* et la *réalité*. Elle l'invite à soumettre l'ensemble des phénomènes qui frappent ses sens à une double opération : l'*analyse* et la *synthèse*, l'une qui débrouille la confusion où les phénomènes nous donnent pêle-mêle l'erreur et la réalité, l'autre qui nous fait rattacher logiquement les unes aux autres les diverses parties de l'univers, pour les ramener toutes à leur suprême et commun principe, qui est Dieu. C'est seulement à l'aide de cette double opération critique que la philosophie promet de nous faire véritablement connaître le monde réel, c'est-à-dire le monde suprasensible, qui n'a aucune des qualités physiques que nous prêtons au monde phénoménal.

Dans cette assertion de la philosophie, l'opinion commune ne voit encore qu'un *paradoxe*. Il s'est même trouvé des philosophes pour prendre ici le parti du bon sens populaire contre la philosophie. Les sensualistes ont dit : « Nous ne connaissons, de science certaine, que les phénomènes. Chaque phénomène nous cause une sensation représentative ; ces sensations se succèdent et se lient dans notre esprit ; nous nous figurons que leurs objets se lient dans le même rapport au sein du monde réel ; c'est une illusion. » De cette thèse, qui limite notre connaissance à la sensation des phénomènes, découle tout naturellement le scepticisme : « Notre

science, se bornant à des *phénomènes*, se borne, en d'autres termes, à des *apparences :* le vrai absolu nous échappe. »

Au sensualisme sceptique s'oppose le rationalisme dogmatique, qui affirme que nous connaissons quelque chose de plus que les phénomènes sensibles. En effet, disent à bon droit les défenseurs de ce système, les phénomènes, et par conséquent les sensations, sont les indispensables matériaux de la pensée; mais que vaudraient ces matériaux bruts s'ils ne recevaient une forme et une coordination régulière? Tous les faits sensibles sont nécessairement confus, multiples, variables, partant inintelligibles. Pour pouvoir être saisi par la pensée, il faut que ce chaos se résolve en ses éléments simples; ces éléments eux-mêmes ne sont pas sensibles, ils composent le sensible, mais ils ne tombent pas sous les sens: c'est à l'esprit de les dégager, ils ne se laissent discerner que par la raison. Prenons un exemple. Un homme parle, vous entendez les sons qui sortent de sa bouche, vous voyez les mouvements de ses lèvres, ses gestes, etc. Rien de plus ne tombe sous vos sens. Cependant ces phénomènes suffisent à vous faire découvrir la pensée et la volonté de celui qui parle. Cette pensée, cette volonté sont-elles visibles, sonores, tangibles? Non, et pourtant elles sont tout ce qu'il y a d'essentiel dans le langage, elles en sont la cause, le but, la seule raison d'être. Il y avait donc sous tous ces phénomènes sensibles un objet, un principe suprasensible!

Mais il ne suffit pas de démontrer qu'il y a du suprasensible dans notre pensée; il faut expliquer comment notre raison arrive à le connaître. C'est l'œuvre où ont échoué, en général, les rationalistes. Il faut, suivant la plupart d'entre eux, élever au rang de connaissances immédiates toutes les *vérités premières*, *principes premiers*, *notions absolues*, axiomes ou *idées innées*, que nous possédons, disent-ils, par intuition.

Nous opposons à cette théorie les objections suivantes. D'abord, on n'a jamais dressé la liste de ces prétendues *idées innées*, et les philosophes rationalistes ne sont d'accord ni sur le nombre de ces principes irréductibles, ni sur leur classification méthodique. D'ailleurs, il est manifeste qu'il n'y a d'inné, de primitif en nous que des aptitudes, des capacités, c'est-à-dire des possibilités. Prétendre qu'avant toute expérience nous avons des notions générales toutes formées, c'est confondre la gradation logique des idées avec leur développement chronologique dans la raison de l'individu. En fait, nous ne débutons pas par des axiomes sans rapport

avec l'expérience. Tous nos axiomes sont précédés et accompagnés d'expériences, et n'en sont pas moins des vérités immédiates. Il faut appeler *immédiat* non pas ce qui n'est précédé de rien, mais ce qui n'est pas le résultat pur et simple, le produit nécessaire de ses antécédents.

Nous reprochons donc aux rationalistes de poser *a priori* le suprasensible de notre pensée au lieu d'en expliquer l'origine et le développement. C'est cette explication que nous entreprenons.

Tout phénomène résulte de la rencontre et de la combinaison de deux éléments : l'*objet* observé et le *sujet* observant ; en d'autres termes, le *moi* et le *non-moi*. Aucun de ces deux éléments n'est sensible, ce sont deux intelligibles purs ; la séparation que nous parviendrons à établir entre eux sera donc une opération suprasensible, non expérimentale. Voyons comment elle se fait, comment nous arrivons à connaître, c'est-à-dire à distinguer le *moi* et le *non-moi*.

Commençons par montrer que la connaissance du *non-moi* suppose toujours la conscience du *moi*. Le langage populaire dit très-énergiquement : pour comprendre un objet, nous nous mettons à sa place, c'est-à-dire que nous supposons pour un moment que nous sommes en cet objet, et nous tâchons de nous expliquer ce qu'il fait, par analogie avec ce que nous ferions nous-mêmes. Ainsi, à proprement parler, nous ne nous mettons pas à sa place, nous le mettons à la nôtre. Il va sans dire que cette analogie n'a quelque précision que quand elle porte sur les êtres les plus semblables à nous. Les hommes, nos plus proches voisins dans la création, sont aussi ceux qu'il nous est le plus facile de comprendre.

Cette méthode, qui procède par analogie du *moi* au *non-moi*, n'a pas de nom dans la logique ordinaire ; elle ne rentre ni dans celle qui va du particulier au général, ni dans celle qui passe du simple au composé et *vice versâ ;* elle va du dedans au dehors, de l'intern à l'externe. C'est une sorte de traduction passant d'une langue à une autre toute différente. Reprenons l'exemple du langage. Un homme parle, les *sons* qu'il émet arrivent à notre oreille, s'y reproduisent et nous font entendre les mêmes *mots* qu'il a prononcés. Voilà une première traduction, qui se borne du reste à faire correspondre, dans deux individus différents, un phénomène sensible à un autre phénomène sensible du même ordre. Mais ce *mot* ne reste pas un *son*, il devient un *signe*, il éveille dans notre esprit

une *idée*, une *représentation*. Ce passage du mot à l'idée est une seconde traduction, non plus physiologique, mais psychologique, qui va d'un phénomène *externe* à un phénomène *interne*. Enfin, cette représentation provoquée dans notre esprit par le mot que nous avons entendu, sert à nous faire connaître la pensée ou la volonté d'un de nos semblables. Cette troisième traduction nous révèle, à l'aide de moyens sensibles, un fait suprasensible. Ainsi, nous sommes parvenus à comprendre ce qui se passe dans l'âme d'un autre par ce qui se passe en nous.

Mais évidemment, pour que cette correspondance et ces analogies soient la base de notre connaissance externe, il faut d'abord que nous nous connaissions bien nous-mêmes. Le *moi* doit s'être pénétré lui-même avant de pénétrer le *non-moi*, et des deux termes que nous avons distingués, le premier, c'est-à-dire le *moi*, est à la fois l'antécédent et la condition de l'autre.

Comment donc connaissons-nous le *moi?* Etant donné un phénomène, comment pouvons-nous savoir pour quelle part et dans quelle proportion notre activité personnelle a contribué à le produire ? Pour faire ainsi le départ de ce qui est notre œuvre et de ce qui ne l'est pas, il faut une analyse fine et sagace, qui atteigne non les phénomènes dans leur complexité, mais leurs derniers éléments simples, et, par conséquent, suprasensibles. Le phénomène flotte entre ces deux termes extrêmes que l'on a nommés l'infiniment grand et l'infiniment petit, qu'on peut nommer aussi le *tout* et l'*un* : pour sortir du phénomène et du *moi* phénoménal, il faut arriver à l'*un*, au *simple*, en un mot, à l'élément indivisible et primitif au-dessous duquel on ne trouve plus rien.

L'antiquité s'est arrêtée dans cette analyse aux *atomes* ou éléments matériels; mais ce n'est ni un individu, ni surtout un individu matériel qui peut être considéré comme le terme le plus simple, comme l'unité primitive, car l'individu peut exercer plusieurs activités, et chacune de ces activités qui composent sa vie, se compose elle-même d'un certain nombre d'*actes*. Ce sont ces actes particuliers, instantanés et irréductibles, qui constituent l'unité indécomposable que notre analyse doit chercher à étudier isolément.

Dans notre vie, c'est-à-dire dans le domaine que nous connaissons le mieux, nous trouvons une multitude de ces petits actes dont chacun n'occupe qu'un rapide et indivisible instant. Ce sont nos *déterminations*. Chaque détermination occupe, non un laps de temps, mais un seul moment, le présent. « Le temps et l'espace

« ne se composent pas de petits temps et de petits espaces, « mais d'éléments dont la réunion constitue un temps, un es- « pace. Tout espace a un commencement, un milieu et une fin ; « il s'étend entre deux points qui sont dans l'espace, qui contien- « nent de l'espace, mais qui ne sont pas de l'espace. Le temps « aussi a un passé, un présent, un avenir. Tout *espace de temps* est « borné par deux *points de temps*. Or, tout ce qui est dans le temps « n'offrant rien de simple, il faut, pour atteindre à un fait simple, « se borner à un *point de temps*, et le seul fait qui puisse s'accom- « plir dans ce moment sans durée, c'est la *détermination*. »

Si la détermination de la volonté est l'acte du *moi* le plus élémentaire et le plus fondamental, la connaissance du *moi* doit résulter de la connaissance de ses déterminations. Comment donc pouvons-nous distinguer de la masse des autres phénomènes ce fait unique en son genre, que nous nommons une détermination ? Le signe distinctif de cet acte essentiellement personnel, c'est d'être fait en vue d'un but, c'est-à-dire d'un bien connu et désiré par nous. Partout où il y a vraiment un bien, possédé par un être, ce bien est le résultat d'un effort, d'une acquisition faite par cet être, au moyen de sa propre activité, c'est-à-dire par sa détermination.

La détermination étant un acte raisonnable, nous ne pouvons pas l'accomplir sans en avoir conscience. L'acte de vouloir et la conscience de cet acte ne se séparent pas. Qu'est-ce en effet que vouloir ? C'est poser une chose comme devant être en vertu de la raison, c'est s'approprier l'ordre même de la raison qui commande que la chose soit ainsi. La détermination implique à la fois connaissance et activité, d'accord l'une avec l'autre. C'est dans cette conscience de la raison se déterminant elle-même que consiste l'*intuition intellectuelle du suprasensible*.

Cette théorie rencontre les objections d'un système célèbre, et semble en outre avoir contre elle l'expérience.

D'abord, le *déterminisme* nie toute liberté de la volonté. Selon lui, tout acte de volonté est une suite nécessaire des jugements antérieurs de l'intelligence. On commence par penser : « Cela est bon et possible, » puis on conclut : « donc faisons-le. »

Sous ce système, il ne faut pas méconnaître une idée juste, savoir : que toute volonté qui agirait sans raison, serait une force aveugle, se confondrait avec le caprice ou le hasard. Donc, disent les déterministes, il doit y avoir eu, *avant* l'acte volontaire, une pensée qui le détermine. Donc, disons-nous, il doit y avoir, *dans* tout acte

volontaire, une intelligence qui ait conscience de son but. Selon nos adversaires, la connaissance doit précéder et produire à elle seule la volition: suivant nous, elle doit l'accompagner et l'éclairer. Toute détermination nous paraît être à la fois une illumination de la raison et une soumission de la volonté, c'est-à-dire, un acquiescement plein et conscient de notre esprit à une chose qu'il juge bonne par sa raison théorique et qu'il poursuit, comme telle, par sa raison pratique. Si la volonté et la pensée nous paraissent si différentes, c'est que nous confondons l'une ou l'autre avec les circonstances accessoires qui peuvent l'accompagner. Sans cette confusion, nous verrions que *savoir* et *vouloir* ce qui est bien ne sont pas deux opérations distinctes.

L'erreur du déterminisme sur ce point se rattache à l'erreur générale de ce système, pour qui tout fait dépend nécessairement et absolument des faits antérieurs. Notre point de vue, au contraire, constate, à toute époque de notre vie, l'influence du passé sur le présent, la conservation des éléments anciens dans la vie nouvelle, mais aussi leur transformation et l'agrandissement graduel de nos horizons. Aussi, sans prétendre qu'il y ait des actes entièrement isolés, libres de tout rapport avec le reste de la vie, sans briser le fil qui réunit toutes les parties de notre existence, nous accordons leur part légitime au progrès et à la liberté dans nos déterminations.

Comme le déterminisme, mais pour d'autres motifs, l'*empirisme* ne croit pas possible de saisir, dans leur détail, nos déterminations particulières. « A grand'peine pouvons-nous, dit-il, voir et juger nos actions en grandes masses, par grandes périodes, là où notre volonté est écrite en gros caractères: à plus forte raison ne devons-nous pas espérer de pouvoir surprendre chacune de nos déterminations isolément, et compter, pour ainsi dire, les pulsations de notre vie morale. C'est une recherche trop fine, trop délicate pour nos moyens d'investigation.

Ce raisonnement porte bien la marque de son origine. Il serait parfaitement fondé, s'il n'y avait au monde d'autre procédé possible pour la pensée que la méthode expérimentale. Pour l'expérience, en effet, la connaissance résulte toujours exclusivement de la multiplicité des faits observés, de la répétition des phénomènes, en un mot, de l'étude successive d'un grand nombre de cas qu'elle rassemble, constate et classe. L'expérience, c'est la synthèse des faits donnés. Notre théorie, au contraire, suppose un procédé tout

opposé, l'analyse, la dissection des phénomènes en leurs éléments constitutifs.

Par exemple, l'expérience constate bien chez l'homme certains actes d'*appétition*, mais elle les constate sans les expliquer, sans les décomposer ; elle voit vaguement qu'il y a un grand nombre de conditions, de circonstances, d'influences externes et internes, enfin de forces diverses, qui toutes contribuent, pour leur part, à la production de ces appétitions. Mais elle ne songe pas à les analyser avec précision, elle n'a pas mission de remonter jusque-là. Or, c'est justement en nous attachant à faire cette distinction précise et rigoureuse, que nous découvrons, parmi cette foule d'éléments divers, celui que nous appelons la *volonté*. Ce n'est pas par la simple expérience sensible, mais bien par la réflexion appliquée à cette expérience, que nous démêlons en nous trois modes d'activité, trois sortes d'actes : ceux que la nécessité nous impose, qui viennent non pas de nous, mais de la force des choses, puis ceux où nous *souhaitons* une chose comme *moyen*, enfin ceux où nous la *voulons* comme *but ;* en d'autres termes, l'*instinct*, le *désir* et la *volonté*. Immédiatement, intuitivement, par une aperception directe de la pensée, ces trois cas se séparent sous nos yeux. Pour l'expérience, la volonté ne se manifeste que dans les occasions où elle se tend, se raidit, pour ainsi parler, en de puissants efforts et prend ainsi une énergie, une intensité, et par là même une constance et une durée qui la rendent plus facile à observer. Mais, pour qu'il y ait de ces grandes résolutions, il faut qu'il y en ait de plus petites à chaque instant de notre vie ; pour qu'une volonté prenne le caractère stable, permanent, habituel, devienne une *seconde nature*, il faut une longue série de petits actes momentanés, de volitions successives.

Les objections de l'expérience résultent donc de ce que les procédés de l'expérience ne trouvent pas à s'appliquer dans ce domaine. Ces critiques écartées, il ne nous reste plus qu'à préciser davantage notre théorie en la distinguant à la fois des systèmes rationalistes et des systèmes empiriques qui s'en rapprochent le plus.

Nous reprochons aux rationalistes d'avoir posé *a priori :* ou bien leurs *principes*, *axiomes* et *vérités innées*, ou bien une sorte de *sens du vrai*, d'intuition pure de l'absolu, qui nous ferait percevoir sans effort et sans étude toutes les vérités universelles, ou bien encore je ne sais quelle intuition surnaturelle et mystique qu'il faut laisser aux rêveurs et aux enthousiastes.

Nous reprochons aux empiriques (qui ont eu, du reste, le mérite de rechercher la source du suprasensible et les moyens par où nous nous y élevons graduellement), d'avoir par trop simplifié le problème en admettant, contrairement à l'évidence, que toutes nos connaissances résultent d'expériences et de sensations fréquemment répétées. Entre une loi universelle, — comme le sont, par exemple, les lois mêmes de la science, — et la somme la plus imposante d'observations et d'expériences, il y a toujours un abîme.

Ainsi, ces deux systèmes nient également la connexion, la transition du sensible au suprasensible; l'un, en niant l'élément sensible, l'autre, en niant l'élément suprasensible.

Pour éviter ces deux excès, il suffit de faire la remarque suivante. Dans chaque acte de notre pensée, dans chacune de nos expériences, nous prenons toujours connaissance de deux choses à la fois. D'une part, nous percevons certains faits, certains phénomènes particuliers ; de l'autre, nous avons conscience de l'activité de notre pensée et des lois auxquelles elle obéit en ce moment même. Ainsi, jusque dans l'expérience la plus humble et la plus étroitement bornée aux faits sensibles, nous joignons à la perception du phénomène la conscience de l'activité pensante qui le perçoit. Cette conscience que la raison a d'elle-même, c'est l'intuition du suprasensible. On voit que le suprasensible n'est jamais bien loin du sensible, et réciproquement.

Hâtons-nous d'ajouter que cette conscience ou cette intuition de la vérité suprasensible ne se fait pas d'un seul coup avec une pleine lumière. Au début de la vie intellectuelle, nous nous en tenons à l'expérience des faits pratiques; nous y appliquons spontanément les lois de notre intelligence. Puis, à force de répéter cette opération, nous finissons par remarquer que ces lois s'appliquent également bien à tous les cas dont nous avons fait l'expérience. C'est ainsi que peu à peu nous arrivons à reconnaître que ces lois sont indépendantes de leurs applications philosophiques, qu'elles sont liées à la nature même de notre esprit et règnent, par conséquent, d'une façon absolue, universelle, éternelle, nécessaire.

« Quoi d'étonnant? répondent les empiriques. Cette prétendue universalité résulte de ce que, dans tous les cas à vous connus, ces principes se sont appliqués. Vous en préjugez, — non, sans doute, par une conclusion raisonnable, mais par l'effet de l'habitude et de l'analogie superficielle, — qu'il en serait de même pour tous les autres cas possibles. »

Ceux qui tiennent ce langage oublient un fait capital, l'éveil de la conscience scientifique. Ce n'est pas par routine et par suite d'une longue habitude, que je finis par me laisser persuader qu'il y a des lois de la nature. C'est tout autrement que cette conviction se forme. Après avoir longtemps appliqué les principes par un effet de la nature, de l'instinct et de l'habitude, un jour vient où je porte ma réflexion, non sur tel ou tel fait particulier, mais sur l'usage même que je fais de ces principes; j'observe alors ma propre manière de procéder, je me rends compte de mes opérations intellectuelles. Ce n'est donc pas l'habitude, mais une réflexion toute spéciale, la réflexion scientifique qui me porte à attribuer une valeur absolue aux principes de la raison.

Ce passage de la vie spontanée à la vie réfléchie se fait en dernière analyse par une détermination : *je veux savoir*. Cette résolution en elle-même et sous cette forme n'est que le fait d'un instant, de l'instant présent, mais elle vaut pour tout l'avenir; c'est une décision prise pour l'emploi de mon temps et de mes forces en général. Ce n'est aussi qu'une détermination personnelle, celle de ma propre raison; mais, en même temps, c'est un ordre de la raison, adressé à moi comme à tous les autres êtres raisonnables. Quand je dis : *je veux savoir*, je pense : *la raison en moi veut savoir*. Cette loi qui parle impérativement à tous les êtres particuliers a une autorité qui les dépasse; c'est l'autorité de la raison universelle. Ainsi, après avoir dit : *je veux savoir*, puis : *la raison en moi veut savoir*, je m'élève jusqu'à la formule dernière : *la raison en général veut savoir*.

Ainsi est intimement unie à la connaissance de la loi générale la connaissance de la volonté particulière. Ainsi, l'individu s'approprie l'ordre de la raison suprême par sa détermination personnelle. Point de général sans particulier; point de suprasensible sans conditions sensibles. La raison universelle n'apparaît que par des raisons individuelles, ou des individus raisonnables. L'intelligence et la volonté, quoique libres, ne sont rien, si on les sépare de la nature qui les enchaîne et les limite : elles ne sont créées libres qu'en puissance, en possibilité; pour se réaliser complétement, il faut qu'elles se développent, non d'une façon arbitraire et inconditionnelle, mais dans un rapport intime et constant avec le procès universel de la nature.

QUATRIÈME PARADOXE.

Doute et certitude, autorité et raison.

La théorie de l'intuition intellectuelle, que nous venons de résumer dans ses traits principaux, met fin au long débat du scepticisme et du dogmatisme et donne à la science une position sûre et légitime entre le doute et la certitude, entre l'autorité et la raison. Le nouveau chapitre que nous abordons a pour objet de déterminer les conditions de cet heureux équilibre.

Nous connaissons déjà le point de départ du scepticisme : « il n'est possible à l'homme de rien connaître en dehors des phénomènes. » Cette thèse est renversée par l'affirmation du *moi* et par la conscience qu'il a de ses libres déterminations. La *volonté*, voilà un principe supérieur aux sens, supérieur aux phénomènes qu'il contribue à produire. Le scepticisme est donc obligé de convenir que nous connaissons au moins quelques-uns des principes suprasensibles du phénomène sensible.

Mais, forcé de céder sur ce premier point, il va profiter de la théorie même qu'on lui oppose pour fortifier sa propre thèse. Les phénomènes ne s'expliquent que par les principes invisibles qui les produisent. Mais quels sont ces principes? Ici se présentent deux réponses tout à fait contraires. L'une est celle des sciences naturelles, qui ne connaissent de principes que les *causes efficientes* agissant fatalement; l'autre, celle des sciences morales, qui rapportent tout à des *causes finales* librement poursuivies. Ce conflit donne les plus grandes espérances au scepticisme, qui en conclut que les vrais principes nous échappent. Notre théorie coupe court à ce débat, en établissant que les causes finales ne sont ni plus ni moins mystérieuses que les causes efficientes, et qu'en réalité les unes et les autres se confondent.

Il suffit, pour le comprendre, de se rappeler ce que nous avons déjà dit sur l'origine des choses. Tout est créé seulement *en puissance :* chaque chose faite par le Créateur reçoit de lui certains pouvoirs à développer et certains instincts poussant à ce développement. Ni ces pouvoirs, ni ces instincts n'ont dès l'origine leur pleine réalité : ce ne sont que des possibilités qui deviendront réelles. Or, ce sont eux pourtant qui constituent les causes efficientes, ce sont eux qui dirigent les êtres dans la suite de leurs évolutions. Voilà donc des causes qui ne sont rien encore effecti-

vement et qui pourtant agissent, produisent, meuvent les choses. Mais, sous l'impulsion de ces instincts, que font les choses? elles tendent à réaliser ce qui est en elles à l'état virtuel et latent : elles poursuivent un but, c'est-à-dire une chose qui n'existe pas encore autrement qu'en puissance et qui pourtant les meut et les attire. Ainsi, qu'il s'agisse de cause finale ou de cause efficiente, c'est toujours une chose en puissance qui préside au développement de la réalité. Et en partant de la même idée, l'idée d'*instinct* ou de *pouvoir* non encore réalisé, on arrive, soit à l'idée de cause efficiente, si l'on se représente l'instinct comme poussant les êtres en avant, soit à l'idée de cause finale, si on considère ce même instinct comme poursuivant un but, un type à réaliser. Le développement de l'être semble ainsi dépendre d'une condition antérieure dans le premier cas, d'une condition future dans le second; il n'y a là d'autre antagonisme que celui de deux aspects différents d'une même idée.

Ne pouvant tirer de cette apparente contradiction la preuve de notre impuissance à découvrir les principes, le scepticisme n'a plus qu'une dernière ressource. — Les deux théories, celle des sciences naturelles et celle des sciences morales, admettent également que, pour connaître, il faut saisir les rapports d'un fait avec ceux qui le précèdent et qui le suivent jusqu'à ce qu'on atteigne la cause productrice d'une part, la cause finale de l'autre. « Mais ceci même nous condamne à désespérer de la science, dit le scepticisme. Car n'est-il pas évident que nous ne pouvons prétendre à la connaissance complète de toute cette chaîne de faits qui composent l'ensemble du monde. Dans le temps et dans l'espace, notre vue est bornée par d'étroites limites, et les rapports des parties dans le tout nous sont inaccessibles. »

Cette objection prouve seulement l'impossibilité de connaître par l'expérience sensible la totalité de l'univers. Les *phénomènes*, c'est-à-dire les seuls faits qu'atteigne l'expérience, sont trop multiples et trop variables pour se prêter à cette coordination complète à laquelle tend la science. Mais il n'en faut rien conclure, sinon que l'expérience n'est pas en mesure de nous faire connaître la vérité entière et suprasensible. Nous devons laisser de côté les détails et la surface phénoménale des choses, pour pénétrer, non par l'expérience, mais par la raison, dans leur essence qui n'a rien de sensible.

Dira-t-on que la raison elle-même n'est pas immuable et absolue, qu'elle varie dans ses appréciations? Nous l'avouerons sans

peine, et nous ajouterons que c'est là la condition indispensable du progrès. Une raison qui se développe doit nécessairement se modifier. — Mais alors elle laisse toujours prise au doute. — Cela va de soi; le doute est l'aiguillon qui ne doit cesser de poursuivre la raison, aussi longtemps qu'elle sera incomplète. C'est l'instrument précieux du triage entre le vrai et le faux. Aussi ne songeons-nous pas à interdire le doute : il serait aussi dangereux de ne vouloir douter de rien que de vouloir douter de tout. Le vrai savant doit avoir conscience et de la valeur de sa raison et de ses imperfections ; mais, comptant sur l'avenir pour les corriger, il n'y voit pas de motif de découragement.

Le scepticisme, au contraire, c'est le découragement complet. N'ayant nulle confiance dans la pensée humaine, il finit toujours par la même conclusion, une abdication entre les mains d'une autorité quelconque. Tantôt, c'est l'autorité de la nature, du fait brutal, ou celle de la tradition; tantôt c'est une révélation surnaturelle. La maxime du scepticisme est toujours : « Ne crois pas à ta raison libre. »

« Ne crois, au contraire, qu'à ta raison libre, » répond le dogmatisme ou le rationalisme; et ce point de vue s'applique surtout à la morale. Kant et Fichte ont soutenu que la moralité est tout entière dans l'autonomie de la volonté. Un homme n'est pas moral, qui obéit à autre chose qu'à ses propres convictions, et Fichte conclut très-logiquement : Quiconque se soumet à une autorité fait acte d'irréligion.

Ce passage inévitable du scepticisme à l'autorité nous amène à examiner cette seconde question : Quelle part faut-il faire à l'autorité et à la raison dans notre développement spirituel?

Ce sont les sciences naturelles qui ont donné le signal de la révolte contre toute espèce d'autorité. Elles ont brisé à la fois les liens de la tradition et le joug de la métaphysique. Qu'y ont-elles gagné? Rien que de changer de maître : à l'autorité de la raison elles ont substitué celle des sens. N'est-ce pas rejeter l'autorité d'une faculté humaine pour se soumettre à ce qu'il y a d'animal dans l'homme?

Ne méconnaissons pas les services rendus par les sciences naturelles à la pensée moderne. Ne confondons pas non plus avec la science ces prétendues théories scientifiques qui ne sont que des élucubrations métaphysiques réduisant tout et nous-mêmes au phénomène et à la matière. Ne parlons que de la science véritable qui

s'abstient de ces hypothèses. Celle-là même nous semble être bien moins affranchie qu'elle ne le croit de toute autorité.

Les savants les plus opposés aux *causes finales*, qui, disent-ils, asservissent la science expérimentale à l'autorité d'idées préconçues, sont obligés d'en reconnaître au moins une. Ils veulent *savoir; savoir* est leur but, leur cause finale.

Les savants les plus opposés à l'autorité de la philosophie ne peuvent manquer cependant de penser raisonnablement aux phénomènes qu'ils expérimentent. Ils suivent une méthode logique; qu'ils la suivent d'instinct et d'inspiration ou qu'ils en énoncent rigoureusement les règles, c'est toujours une méthode logique, une autorité de la raison. Quand, par exemple, ils disent : « nous n'admettons rien qui ne soit démontré, » ils ne font qu'en appeler à l'autorité d'une preuve, c'est-à-dire d'une idée antérieure ou supérieure, d'un principe expérimental ou rationnel. Les savants les plus opposés aux hypothèses et aux préjugés flottent pourtant entre les deux théories ou hypothèses suivantes : l'*atomisme*, qui considère chaque individu comme l'agrégat d'un certain nombre d'éléments simples, d'atomes, qui échappent aux sens et, par conséquent, à l'expérience; le *naturalisme*, qui considère tous les êtres comme de simples phénomènes, comme le produit des forces de la nature universelle, forces qui, elles aussi, échappent à l'expérience directe. Veulent-ils éviter ces deux hypothèses, les savants doivent en revenir à l'idée populaire, au *préjugé* qui considère chaque individu comme un tout réel, distinct, substantiel et persistant.

Enfin, les savants les plus opposés à l'autorité en général sont ceux qui se livrent le plus entièrement à l'autorité des faits, des sens, de la *nature* en un mot.

Sans nier la légitimité de cette autorité, la plus externe et la plus impérieuse de toutes, il ne faut pas non plus méconnaître le droit qu'ont à notre considération les autorités humaines, celle de la tradition et celle du témoignage.

Un physicien, un naturaliste nous dira : Je ne m'en rapporte qu'à mes propres expériences. — Très-bien, lui répondons-nous, mais celles que vous avez faites, il y a dix, vingt, trente ans ne valent-elles plus rien, parce qu'elles sont passées ? Et celles qu'ont fait d'autres savants avant votre naissance ? Et celles du siècle passé, des âges antérieurs ? Où est la limite au delà de laquelle l'expérience ne vaut plus rien ? De quel droit rejeter celles qui ont pu être jadis très-légitimes et être encore aujourd'hui précieuses ? — L'antiquité ne savait pas expérimenter. — Mais nous serons l'*an-*

tiquité, à notre tour : chaque période de la science humaine dépasse les précédentes, mais elle ne les dépasse qu'en les prenant pour fondement. Il ne faut perdre de vue dans notre science présente ni le passé que nous surpassons, ni l'avenir qui nous surpassera.

Les théories qui rejettent d'une manière absolue l'autorité de tout ce qui est humain pour ne reconnaître que celle de la nature, ont trouvé leur expression la plus éloquente et la plus passionnée dans le système pédagogique de J.-J. Rousseau : « Tout est bien sortant des mains de la nature ; tout dégénère entre celles de l'homme. » Il est facile de voir dans cette célèbre formule et au fond de toutes les objections contre l'autorité humaine le mépris et la méfiance pour l'humanité elle-même. L'humanité les mérite-t-elle ? Que l'homme soit sujet à l'erreur et au péché, nul ne le nie. Mais pourquoi y est-il sujet, sinon parce qu'il est libre ? Ce qui fait sa faiblesse fait aussi sa grandeur. La liberté, la raison lui permettent de se corriger lui-même, et c'est pour cela qu'il a besoin de recueillir toutes les instructions qui du dehors peuvent venir rectifier ses propres erreurs. De quel droit rejetterait-il les leçons de toute l'humanité pour se réduire à celles de la nature et surtout de la nature matérielle ? D'ailleurs, comment la comprendra-t-il, cette immense nature où il est comme perdu ? Pour qu'il y ait une instruction profitable, il faut que l'instructeur soit intelligible à l'élève. Mais le langage de l'univers aurait-il un sens pour l'enfant sans le langage humain, qui l'aide à comprendre tous les autres ? Le langage humain est la première de toutes les connaissances nécessaires à l'enfant. C'est seulement après avoir étudié sa langue maternelle et quelques autres langues, dont l'étude aura fortifié sa raison, qu'il pourra avec profit aborder directement les choses, l'univers. L'autorité de l'homme doit donc dans l'éducation l'emporter sur celle de la nature externe.

Avant de combattre et de rejeter avec tant d'indignation toute autorité humaine, il faudrait se demander sur quoi repose le principe d'autorité en général. On verrait que l'homme, étant imparfait et perfectible, a besoin d'être instruit, instruit par ceux qui l'ont précédé dans la vie, instruit par ceux qui savent plus et mieux que lui, instruit enfin par l'univers tout entier, dont sa raison doit prendre connaissance. Dès lors, plus une chose est propre à nous instruire, plus elle a d'autorité légitime sur nous. Moins elle nous est intelligible, plus il nous répugne de nous y soumettre. Or, il est

bien évident que l'homme nous est plus intelligible que tout le reste de l'univers.

Est-ce à dire que nous devions obéir passivement à toutes les instructions qui nous viennent ou de l'homme ou de la nature? Non, sans doute, et c'est toujours à notre raison qu'appartient le jugement en dernier ressort. Dans les circonstances mêmes où il semble que nous sommes forcés de plier sous le poids du nombre, par exemple dans la vie sociale, quand notre opinion est écrasée par la majorité numérique des adversaires, nous sommes toujours libres ou de céder à cette pression ou de renoncer à la société de nos semblables. Seulement tout homme raisonnable préférera le premier parti au second.

Nous venons de comparer l'autorité de la nature et celle de l'homme : il nous reste une dernière forme de l'autorité à examiner, c'est la plus puissante de toutes, l'autorité de la révélation religieuse.

Un des premiers sentiments que l'homme éprouve, c'est celui de sa dépendance. Quelle est la puissance supérieure qui pèse sur lui, il l'ignore, mais il sent qu'il y en a une. Ce Dieu inconnu lui parle par tout l'univers, mais tous les signes ne sont pas également propres à nous le révéler. La religion choisit les plus clairs, et c'est ce qu'elle appelle la révélation proprement dite de Dieu.

De quelque manière que nous considérions la révélation religieuse, au point de vue de son origine, de sa valeur ou de son contenu, nous ne pouvons reconnaître entre elle et les révélations *profanes* qu'une différence de degré ; elle les surpasse, mais elle est de même nature. En quoi donc leur est-elle supérieure ? Elle est plus *humaine*, moins *naturelle* que les autres ; elle parle plus directement et plus spécialement à l'homme un langage humain ; elle lui explique ce que la nature ne lui montre que confusément. C'est ainsi que, dans l'histoire de l'humanité, il y a un ensemble de faits qui compose ce qu'on appelle à bon droit l'*histoire sainte*, où la sagesse et la bonté divine nous apparaissent, plus clairement que partout ailleurs, occupées de l'éducation morale de l'homme. Le danger qu'il faut éviter, ce serait ou de resserrer par un exclusisme trop étroit, ou d'étendre indéfiniment le cercle de cette *histoire sainte*. Dans les deux cas, elle perdrait sa valeur et son sens.

Le mot d'*autorité divine* désigne donc le plus haut degré, la forme la plus pure de l'*autorité humaine*; et elle n'a d'empire sur nous qu'autant qu'elle respecte nos facultés légitimes et sert à nous

instruire, non en mutilant, mais en développant notre être. Nous ne nous y soumettons que dans la mesure où notre raison y reconnaît l'ordre de Dieu.

Nous ne faisons donc pas d'exception pour cette forme particulière de l'autorité, et nous pouvons la renfermer avec les autres dans la conclusion générale de tout ce chapitre. L'autorité est indispensable à la raison, mais elle ne doit pas la dominer : elle doit l'aider, l'instruire, lui communiquer les trésors antérieurement acquis pour qu'elle y ajoute à son tour. C'est un double devoir pour l'individu de rester en relation avec tout le reste de l'univers dont il fait partie, et en même temps de conserver, de maintenir fermement la liberté de sa propre raison. A chaque moment de notre pensée, nous devons employer le présent à améliorer l'œuvre du passé et à préparer celle de l'avenir.

CINQUIÈME PARADOXE.

La raison générale et le point de vue anthropologique dans la science.

Cette dernière étude a pour objet l'examen d'une question qui se rencontre dans tous les domaines de la science et que nous avons plus d'une fois déjà effleurée dans les études qui précèdent.

Il s'agit de savoir à quel point de vue la science doit se placer pour examiner l'ensemble du monde. Ici encore la philosophie soutient une opinion que la pensée étrangère à la science juge paradoxale. La philosophie se propose de construire le système complet du monde d'après la raison générale et de ne considérer l'homme qu'à son rang, à sa place dans l'ensemble des choses. La pensée humaine, au contraire, incline toujours à prendre l'homme pour pivot de l'univers et à juger les choses par rapport à lui. De même que, pour le monde physique, notre premier penchant a été de croire que tout l'univers tourne autour de la terre, de même dans le monde intelligible et moral, nous nous plaçons volontiers à la place d'honneur et de là regardons toutes choses comme nous étant subordonnées. La question est de savoir si, plus heureux que notre planète, chassée du centre par l'astronomie moderne, nous obtiendrons de la philosophie de nous conserver le titre de rois de la création.

C'est de l'expérience que le point de vue anthropologique attend sa consécration. Pour juger les choses autrement que par rapport à nous, autrement que d'après leur apparence relative à l'homme,

il faudrait qu'il y eût une vérité, une connaissance possible en dehors et au-dessus de l'homme. Or, les vérités les plus générales, les lois les plus absolues que nous connaissions, ne reposent, en définitive, que sur l'acquiescement unanime des hommes. On les tient pour universelles parce qu'elles ont été admises par un nombre indéfini d'individus humains.

Cette assertion serait exacte si nous ne devions faire usage que de l'expérience, quand il s'agit de connaître des lois générales et absolues. En effet, l'expérience ne connaissant d'êtres raisonnables que les hommes, ne voit qu'eux à qui elle puisse demander d'attester la généralité, la nécessité de telle ou telle loi. Mais la philosophie n'a pas à s'inquiéter de savoir s'il y a ou non d'autres êtres raisonnables qui admettent les mêmes vérités que nous; elle doit soutenir que ces vérités sont, par leur nature même, absolues et universelles, en d'autres termes, nécessaires pour tout esprit doué de raison. A l'appui de cette assertion supra-expérimentale, elle n'a pas, bien entendu, de preuve expérimentale à alléguer. Mais elle oppose au doute critique, qui nie cette universalité absolue des lois de la raison, des arguments rationnels d'une évidence irrésistible.

Que nous puissions concevoir des lois générales absolues, sans les avoir jamais vérifiées par l'expérience, c'est ce que toutes les sciences peuvent servir à prouver. Chacune d'elles pose des lois qui valent même pour l'avenir et qu'on regarde comme tout aussi certaines pour l'avenir qu'elles le sont pour le présent et le passé.

On dit qu'il n'y a pas d'autres êtres raisonnables que nous. On définit même l'homme: *animal raisonnable*, en supposant que cette épithète *raisonnable* suffit à le caractériser, à le distinguer des autres. Sans doute, l'expérience ne nous a pas encore fait connaître d'autres espèces intelligentes que la nôtre ; mais comme la science n'a pas encore expliqué la présence de la raison dans l'homme par son organisme physique, il nous faudrait donc considérer l'humanité non-seulement comme une espèce supérieure douée d'un organisme plus parfait que les autres, mais comme une espèce absolument exceptionnelle, seule *sui generis*. Mais pour que l'homme soit ainsi partout mis à part comme exception dans la nature, il faudrait qu'il fût l'être auquel tout tendrait dans le monde, le but suprême de toutes choses. La prétention de tout ramener au point de vue anthropologique ne serait donc fondée que si l'on pouvait faire de l'homme le but véritable de toute activité en ce monde.

Il est certain que l'homme est porté à se considérer comme but; c'est le caractère de la raison d'être à elle-même sa propre fin; mais cela n'implique pas que d'autres êtres ne puissent pas aussi se prendre pour but, en d'autres termes, avoir une mesure ou plus ou moins forte de raison. Depuis surtout que les horizons du monde se sont indéfiniment étendus et que nous comptons par myriades les mondes qui peuvent être habités, nous ne pouvons affirmer que nous soyons les seules intelligences créées.

Tout ce que nous pouvons actuellement accorder à l'homme, c'est une supériorité relative sur les autres êtres terrestres que nous connaissons; mais ne confondons pas une différence *graduelle* avec une différence *spécifique*. Toute supériorité, pour être réelle, pour appartenir vraiment à l'être qui la possède, doit avoir été acquise par lui, par l'effort de sa libre activité. Donc, au début, Dieu n'a pas créé différentes classes d'êtres supérieures à d'autres. C'est seulement avec le progrès qu'a commencé la différence, les uns croissant plus vite que les autres. Et de cette inégalité dans leur progrès a résulté pour nous l'idée d'une classification, d'une hiérarchie des genres et des espèces; mais cette apparence de hiérarchie ne doit pas nous faire oublier que le monde entier est emporté par un mouvement général de progrès, auquel chacun de ses membres participe. Seulement, pour apprécier à son juste prix chacun de ses membres, il faudrait en connaître et le commencement et la fin. Or ces deux termes extrêmes échappent à l'expérience; l'expérience ne constate que leur état présent. Cet état a beau lui sembler stable, il n'est en réalité qu'une donnée variable, et la philosophie, au lieu de s'y tenir assujettie comme le fait l'expérience, doit se placer au point de vue des lois et des méthodes immuables de la raison universelle.

Ces considérations générales s'expliquent et s'éclaircissent par leur application à quelques-unes des idées les plus importantes de l'ordre philosophique.

Et d'abord l'idée de liberté.

L'opinion commune est que l'homme seul est libre, l'homme seul est capable d'actes qui doivent lui être imputés. A cette conception anthropologique de la liberté, nous opposons des considérations tirées de l'ensemble de notre théorie.

Tout phénomène suppose la rencontre de deux activités. Toute activité suppose une *chose*, c'est-à-dire un être réel existant véritablement et indépendamment de tous les autres. Toute *chose*, en prenant le mot dans le sens que nous venons de fixer, est une

cause; elle agit, elle produit des phénomènes, elle a, par conséquent, une activité propre qui lui est véritablement imputable. Or, cette activité n'est rien d'autre que la *liberté*.

On voit que pour nous la liberté ne consiste ni dans la possibilité de tout faire arbitrairement, ni dans la possibilité de choisir entre plusieurs partis, mais exclusivement dans la faculté que chaque être possède de réaliser par sa propre activité ce qui ne lui a été donné qu'en puissance par le Créateur. Aussi disons-nous que tout être, ou toute *chose*, est libre, tandis que tout *phénomène* est nécessaire. Bien loin de faire pour l'homme une classe à part où règne la liberté, tandis que le reste du monde obéirait à la fatalité, nous attribuons à l'homme un mélange de liberté et de nécessité, semblable à celui qui se trouve dans tout l'univers. Tout acte est librement accompli, mais il entraîne des conséquences inévitables.

Cette manière d'entendre la liberté ne se concilie évidemment ni avec la preuve psychologique, ni avec la preuve morale sur lesquelles on fonde ordinairement la démonstration de la liberté.

La première fait dériver de l'expérience interne la notion de liberté. C'est supposer que le *moi* peut être perçu, en d'autres termes que le *moi* est un phénomène. S'il est quelque chose de plus, ce n'est pas l'expérience, c'est la réflexion rationnelle qui seule peut l'atteindre. D'ailleurs, l'expérience interne pourrait tout au plus percevoir un seul *moi*, celui de l'individu qui s'observe : tous les autres ne pourraient être connus d'elle que par analogie, c'est-à-dire d'une manière tout à fait insuffisante et peu scientifique.

Quant à la preuve morale, elle ne fait que compliquer d'éléments nouveaux une notion déjà très-difficile à bien saisir. — « Pour qu'il y ait responsabilité, dit-on, il faut qu'il y ait eu liberté de choisir entre le bien et le mal. » — Mais d'abord, on peut objecter que pour qu'il y ait *liberté de choisir* entre le bien et le mal, il faut qu'il puisse y avoir *liberté* en général. En outre, cette prétendue preuve morale fausse l'idée même de liberté qu'elle prétend démontrer. Elle met la liberté dans le fait de *choisir* entre le bien et le mal. Mais il n'y a de liberté que dans la volonté bonne ; le péché est un esclavage. Nous venons de dire que la liberté consiste dans l'activité d'une chose qui se donne à elle sa réalité en la tirant des capacités ou des aptitudes que la nature lui a originairement assignées. Or, si l'on admettait une liberté du mal, il faudrait admettre, ou que le mal est dans les aptitudes innées de la créature, ou que cette créature peut réaliser autre chose que ses aptitudes innées.

Notre définition de la liberté a l'avantage de s'accorder avec les lois générales de l'univers, au lieu de constituer une anomalie en faveur de l'homme. Elle n'a d'autre inconvénient que de ne pas s'accorder clairement avec notre expérience actuelle; mais il faut s'habituer à ne pas mesurer la vérité absolue à la mesure actuelle de l'expérience. La science ne sait pas percevoir la liberté des *choses* autres que nous, parce que ces autres *choses*, nous étant inférieures, ont une liberté ou une activité moins puissante, dont les effets sont trop faibles pour nous être perceptibles par l'expérience externe [1].

Passons à l'idée d'immortalité.

Les preuves ordinaires de l'immortalité de l'âme s'appliquent toutes non-seulement à l'homme, mais à toute autre âme analogue à la nôtre.

La preuve tirée de la simplicité de l'âme et de l'impuissance de la mort à dissoudre ce qui n'est pas composé, vaut pour tout être vivant.

La preuve tirée des besoins de l'être raisonnable qui aspire à la réalisation de son idéal vaut pour tout être raisonnable.

La grande distinction de l'âme et du corps rentre dans une distinction plus générale encore, celle du *principe*, qui est actif, et du *phénomène*, qui est passif. Au lieu de dire : « l'âme de l'homme est simple, active, libre, etc., donc elle est immortelle, » il faut dire : « toute substance, toute *chose* est un principe actif qui tend à agir toujours et qui, par conséquent, est immortel. » C'est en se fondant sur cette loi dans toute sa généralité, qu'on peut arriver à une solide démonstration de l'immortalité de l'âme et éviter à la fois deux écueils : d'une part, la théorie qui doute de la persistance de l'ensemble des choses et n'attribue l'immortalité qu'aux individus; d'autre part, la théorie panthéiste qui veut que le tout dure, mais que ses parties ne soient que de mobiles et fugitifs phénomènes.

Faire dériver l'immortalité de notre propre conscience person-

[1] Qu'on nous permette de signaler ici l'intéressant et original ouvrage d'un philosophe français qui se rencontre en ce point et en plusieurs autres avec M. Ritter. — M. Hippolyte Destrem, dans un volume intitulé *Du moi divin et de son action sur l'univers* (1864), expose une théorie d'après laquelle Dieu crée les substances, celles-ci les phénomènes. En les créant, Dieu, dit-il, leur donne le *moi*, l'*indestructibilité*, la *causalité*, la *libre spontanéité*, et c'est de là qu'on doit tirer la preuve fondamentale de l'éternité des âmes. Toute substance est susceptible de connaissance, d'affectivité, de volonté à quelque degré, etc.

nelle, c'est se fonder sur l'expérience. C'est ôter tout à la fois à l'immortalité son caractère universel et son caractère absolu. En somme, toute preuve de l'immortalité de l'âme restreinte à l'homme, ne sert qu'à rendre douteuse une vérité indubitable.

Enfin, la dernière application de cette critique du point de vue anthropologique porte sur l'idée religieuse. Ordinairement on n'accorde qu'à l'homme une religion et la possession d'une révélation positive. En la limitant ainsi, on rend l'idée de révélation inaccessible à l'intelligence scientifique et philosophique.

Dans le sens général du mot, il faut voir des *révélations* dans tout ce qui nous découvre l'action de Dieu dans le monde. Mais une révélation ne peut se faire qu'à la condition d'être reçue par un esprit. Si donc il n'y avait d'autre esprit que l'homme, on pourrait dire : toute révélation s'adresse à une raison humaine. Mais la religion nous ordonne de croire à l'existence d'autres êtres raisonnables, des anges, par exemple. Dira-t-on que les anges n'ont pas de révélation, que d'autre part les animaux n'en ont pas non plus, parce qu'il n'y a pas de développement historique au-dessus ni au-dessous de l'homme? On ne peut admettre cette théorie tout anthropologique, si l'on songe que l'univers entier se développe, que tous les êtres *deviennent;* ils ne sont créés que pour devenir, et, par conséquent, ils ont tous besoin d'être conduits dans leur développement par des révélations divines.

Le *particularisme* qui consiste à n'admettre de révélation que celle qui s'adresse à l'homme, est le fondement de cet autre *particularisme* qui, enchérissant encore sur le premier, n'admet d'autre révélation que celle des religions positives. Or, rien n'est moins rationnel. Les signes, par lesquels Dieu se révèle, sont bien multiples et bien divers : pour remonter de ces signes à Dieu, qui en est le principe, il y a deux voies, l'une plus longue et plus régulière, la *philosophie*, l'autre plus courte et moins méthodique, la *religion*. On comprend bien que la foi éprouve le besoin de se limiter à un certain nombre de faits qui constituent pour elle la révélation divine par excellence. Mais ce besoin ne doit pas aller jusqu'à nous faire oublier et nier toutes les autres révélations, qui, pour être moins claires et moins vives, n'en sont pas moins réelles et saintes. Quand on dit qu'il n'y a qu'une seule chose nécessaire, qui est de croire à la révélation, il ne faut entendre cet ordre que d'une manière toute relative et en le restreignant à la vie pratique. Autrement on ruinerait les bases théoriques de la religion; et la preuve qu'on ne peut s'en passer, c'est que la foi, à mesure qu'elle

se propage et est adoptée par un plus grand nombre d'individus, finit par se raisonner, se systématiser et se constituer enfin scientifiquement sous le nom de *théologie*.

D'ailleurs, la religion elle-même ne nous permet pas de nous borner à croire pour nous-mêmes. C'est un égoïsme de ne songer qu'au salut de son âme; c'est encore un égoïsme de ne vouloir sauver que soi-même et ses coreligionnaires; enfin, c'est encore un égoïsme de limiter la révélation à l'espèce humaine seule. C'est, il est vrai, dans l'histoire humaine que la théologie trouve les lumières morales et religieuses les plus essentielles à la religion, mais cela ne doit pas l'empêcher de reconnaître que le véritable but de la raison et, par conséquent, de tout individu raisonnable doit être le plus grand bien de l'univers dans toute sa généralité.

Mais, dira-t-on, notre devoir ne va pas plus loin que notre pouvoir, et comme nous n'avons aucune action sur le reste du monde, nous devons nous enfermer dans le cercle de la société humaine où nous pouvons efficacement agir. Sans doute, mais à défaut de l'action, nous avons la pensée; si nous ne pouvons pas entrer en rapport avec le reste de l'univers par nos actes, nous le sommes tout au moins par nos pensées: bien agir n'est pas notre seul devoir; bien penser en est un autre. Il ne faut pas nous borner au devoir prochain et pratique, il faut songer également aux devoirs les plus éloignés que nous impose la raison théorique.

Ainsi, tout en s'attachant plus particulièrement à son cercle d'études religieuses, la théologie doit reconnaître que toute science est une œuvre sainte. Les exigences de son application pratique aux besoins de l'humanité ne doivent pas lui faire perdre de vue l'importance de la vérité spéculative. Les sciences pratiques ont raison de donner le plus grand prix moral aux déterminations de la volonté humaine. La théologie en particulier a le droit et le devoir de rester pratique, mais à la condition pourtant de rester une *science*. Elle l'a parfois oublié, et de là ses querelles contre la philosophie. Tout en ayant pour but la vie pratique, elle doit obéir aux lois de la raison théorique; et, tout en s'attachant au point de vue anthropologique pour mieux servir les intérêts de l'homme, elle ne doit pas exiger de la philosophie la même conduite: la philosophie, en effet, visant à la vérité absolue, doit prendre son point de départ et son point d'appui non dans l'homme, mais dans la raison universelle.

F. Buisson.

L'AGE HÉROIQUE

DU

CALVINISME FRANÇAIS

PAR

G. DE POLENZ [1].

L'ouvrage que nous allons analyser forme la première partie de l'*Histoire du Calvinisme français*, de M. de Polenz. Cette histoire qui, encore inachevée, s'arrête aujourd'hui à la mort de Henri IV [2], mais qui, ainsi que l'annonce son titre, doit être poursuivie jusqu'au temps de la Révolution française, se recommande à notre attention, soit par son étendue, soit surtout par les savantes et consciencieuses recherches qu'elle a coûté à son auteur. Le but de M. de Polenz a été bien moins d'exposer les destinées extérieures de la réforme en France, déjà suffisamment connues, ou de raconter l'histoire intérieure de la religion et de l'Église réformée dans ce pays, que de soumettre à une sérieuse étude cette réforme elle-même, de s'appliquer à en saisir l'esprit, de la suivre, dès son apparition sur le sol français, dans les phases successives de son développement, et de pouvoir ainsi se rendre compte de l'influence du calvinisme sur la religion, sur l'Église, sur la politique, sur les mœurs, sur le caractère national, en un mot, sur les divers rapports moraux et sociaux de la France. Cet énoncé suffit, à lui seul, pour faire comprendre l'importance d'une semblable étude, et le légitime intérêt qui doit s'y attacher.

[1] Geschichte des französischen Calvinismus in seiner Blüthe, bis zum Aufstande von Amboise im J. 1560, von G. von Polenz. Un fort volume in-8° de XIV et 736 pages.

[2] Geschichte des französischen Calvinismus, bis zur Nationalversammlung im J. 1789, zum Theil aus handschriftlichen Quellen, von G. von Polenz. T. I-IV, Gotha, 1857-64.

Le volume dont nous allons faire connaître le contenu, et qui, pris à part, forme un tout complet, se divise en quatre parties ou sections différentes. Une introduction étendue esquisse dans ses principaux traits l'histoire de l'Église chrétienne en France avant la grande rénovation religieuse du seizième siècle. Elle est suivie d'un coup d'œil historique sur la première période de la Réformation française, c'est-à-dire sur les temps qui précédèrent la naissance du calvinisme. Un troisième livre expose le développement de ce dernier, et un quatrième enfin, après avoir étudié de près Calvin et son système dogmatique, conduit l'histoire des Églises réformées de France jusqu'au temps de la conjuration d'Amboise en 1560.

I.

INTRODUCTION.

L'ordre donné par le Sauveur à ses apôtres : « Instruisez toutes les nations, » ne put être compris et appliqué par eux que dans l'esprit de la nouvelle économie. C'est sur les individus et non sur les masses, comme telles, qu'on les voit agir pour les convier à entrer dans l'Église chrétienne. Après ces hommes inspirés, l'action de l'Esprit de Dieu et les saintes traditions de l'âge apostolique préservèrent d'abord la société des croyants contre l'invasion du péché et de l'erreur; cependant, lorsqu'aux jours de la persécution succédèrent ceux de la tolérance, la force de cette barrière s'affaiblit beaucoup. Mais, du moment où, depuis Constantin, l'Église échangea sa position de secte autorisée contre celle de religion de l'État, une transformation profonde s'accomplit dans son sein. Le règne de l'esprit fait alors place à celui de la loi, et, par suite, à celui de la force extérieure; à la catholicité spirituelle succède la catholicité temporelle; le sacerdoce de tous est remplacé par la prêtrise.

Un semblable état de choses, opposé à l'économie de la nouvelle alliance non moins qu'à la conscience chrétienne, paraîtra moins choquant toutefois si on rapproche cette situation de l'Église de la théocratie de l'Ancien Testament. L'histoire enseigne que le papisme, malgré tout ce qu'il peut avoir de repoussant, reproduit l'image de cette dernière, et c'est là ce qui explique sa durée. Les églises particulières séparées de Rome, devenues à leur tour des églises territoriales, reposent elles-mêmes, par là, sur la base théocratique, et nous verrons que si l'Église réformée de France a été,

sous ce rapport, plus indépendante qu'une autre, cette liberté lui a été imposée par les circonstances, bien plus qu'elle ne lui a été assurée par ses principes.

L'histoire et la tradition s'accordent à attester que l'introduction du christianisme en France remonte à un temps assez rapproché de l'âge apostolique. On sait que, vers le milieu du second siècle, la foi nouvelle, importée d'Asie Mineure, comptait des adhérents dans plusieurs villes de la Gaule ; au siècle suivant, ce pays possédait déjà de nombreux évêques, et une grande partie de la population s'était rattachée à la religion chrétienne. Comme dans le reste de l'Empire, le règne de Constantin y assura le triomphe extérieur du christianisme, et, comme ailleurs aussi, la funeste alliance de la religion avec l'État et la compression violente des hérésies qui en fut la conséquence, eurent pour effet d'y multiplier le nombre de ces dernières.

La vie de Clovis marque dans l'histoire ecclésiastique de la France une époque importante, et ce prince, qu'on pourrait appeler le Constantin franc, a contribué, pour une grande part, à préparer l'unité politique et religieuse de la France actuelle. Malgré les efforts de Clotilde pour le gagner à la foi qu'elle professait, ce souverain énergique et ambitieux hésita longtemps entre l'Évangile et les idoles : il fallut sa célèbre invocation à Jésus pendant la bataille de Tolbiac et la victoire qui la suivit (496) pour décider son passage au christianisme. Quelle put être la valeur d'un changement qui ne modifia chez le nouveau converti ni la ruse, ni la férocité qui formait le fond de son caractère ? C'est ici le cas de rappeler que « pour permettre à l'Église d'admettre le monde dans son sein, la religion chrétienne, abandonnant le point de vue du Nouveau Testament, avait dû reprendre celui de l'Ancien, et rabattre beaucoup de ses exigences morales. » N'apprécions point, toutefois, avec trop de sévérité cette déchéance de l'Église et tenons grand compte de la profonde barbarie dans laquelle était plongée la société d'alors. La foi à une théocratie visible, représentée par l'Église, était certainement plus appropriée au degré de développement des populations que la foi à une Église invisible, et la formation du papisme fut un préservatif contre de plus grands malheurs.

Clovis, premier roi chrétien de la France, en fut, en même temps, le premier souverain catholique, et de son règne date l'étroite alliance qui unit après lui la monarchie française et la papauté. Déjà

sous les Mérovingiens, le siége de Rome regardait l'Église franque comme le centre de l'Église d'Occident. C'est aussi aux Francs, notamment à Pépin, que les papes durent leur pouvoir temporel. L'impulsion donnée par Clovis pour la propagation de la religion catholique et pour l'affermissement de la hiérarchie se transmit donc de sa race aux Carlovingiens, et, accrue par le prestige de traditions merveilleuses, de ces derniers aux Capétiens avec une puissance plus grande encore. Malgré cette influence essentiellement générale et extérieure exercée par le christianisme au moyen de l'Église, nous ne saurions refuser à celui-ci toute action intérieure et individuelle. S'élevant au-dessus des superstitions de leur temps, bien des hommes éminents, au premier rang desquels on doit nommer saint Louis, se distinguèrent par une sincère piété, qui ennobiit et féconda chez eux d'une manière fort remarquable l'activité pratique.

D'autres faits non moins significatifs, les croisades, par exemple, auxquelles l'élite de la nation prit une part si enthousiaste, ou l'histoire de Jeanne d'Arc, qu'on y admette ou qu'on y repousse l'intervention du surnaturel, attestent également que le catholicisme jeta en France des racines profondes. On ne saurait nier que les titres de *roi très-chrétien* et de *fils aîné de l'Eglise*, par lesquels les papes, dans leurs bulles, désignaient le souverain, ne flattassent beaucoup l'orgueil national, ni que les pompeuses cérémonies du catholicisme donnassent satisfaction au goût bien connu du peuple français pour les fêtes et pour l'éclat extérieur. L'Église romaine, on le voit, devint peu à peu dans le royaume une véritable puissance, intimement unie à l'organisme de l'État, et ce fait rend parfaitement compte des immenses obstacles qui, au seizième siècle, entravèrent le développement de la Réforme, obstacles que celle-ci ne parvint à surmonter que bien incomplétement.

Un fort curieux phénomène mérite ici d'être signalé. Durant le cours des siècles, l'excès des prétentions théocratiques des papes souleva de divers côtés, chez les peuples ou chez les souverains, des résistances plus ou moins violentes. Grâce à sa puissance colossale, et à sa politique à la fois souple et tenace, Rome réussit à les comprimer à peu près partout; tel fut le cas en Allemagne jusqu'au temps de la Réforme. En France, au contraire, de Charlemagne à Louis XIV, souffle presque sans interruption un esprit d'indépendance, et, chose étrange, c'est des rois eux-mêmes, des plus fermes soutiens de la hiérarchie, que celle-ci reçoit les blessures les plus profondes. La fraction la plus développée du clergé

contribua beaucoup à ce résultat et sut se maintenir dans une position assez indépendante, soit vis-à-vis de la monarchie, soit vis-à-vis de la papauté. Dès le neuvième siècle, plusieurs prélats éminents affirment, à l'encontre des prétentions des papes, l'indépendance de l'Église de France. A partir de ce moment, saint Louis, dans sa pragmatique sanction (1269), bon nombre de ses successeurs, en particulier Charles VII, dans la seconde pragmatique (1438), l'Université, les parlements, soutiennent à l'envi les droits des prélats et des églises, et combattent énergiquement l'infaillibilité et la primauté des pontifes de Rome. Au seizième siècle, l'esprit gallican triomphe du fanatisme de la Ligue, et, à ce moment, il est assez sérieusement question de créer une Église française indépendante, placée sous l'autorité d'un patriarche. La lutte se renouvelle au siècle suivant, et enfin, en 1682, la célèbre déclaration du clergé, rédigée par Bossuet sous l'inspiration de Louis XIV, fait, si l'on peut ainsi dire, atteindre aux libertés gallicanes leur point culminant.

Niant l'autorité du pape en matière temporelle, la restreignant en matière spirituelle, et déclarant que, s'il n'a point obtenu la sanction de l'Église, le jugement du pape peut être réformé, les quatre articles semblaient devoir aboutir à la formation d'une Église catholique nationale. Mais au lieu d'être, comme l'opposition antérieure, la voix des parlements et du clergé, la déclaration de 1682, émanée de quelques hauts prélats seulement, dociles instruments de la cour, fut fatale à la cause dont elle semblait assurer le triomphe. Deux partis, celui du roi et celui du pape, divisèrent dès lors le clergé de France; tous deux furent immolés par la Révolution; et si Napoléon ressuscita les quatre articles, la réaction violente qui se produisit après lui leur donna le coup de grâce.

En résumé, les libertés gallicanes tant prônées se réduisent à des efforts tentés en France avec un peu plus de persévérance, d'audace et parfois de bonheur que dans les autres pays pour remplacer dans l'Église la primauté du pape par la suprématie des conciles. Leur influence sur la Réforme fut bien moindre qu'on n'eût pu l'attendre.

L'Église catholique sut, avec une admirable habileté, laisser coexister dans son sein les tendances les plus diverses, les neutraliser ou se les assimiler en les complétant les unes par les autres, et se borner à combattre celles qui menaçaient directement son unité, et, par là, son existence. Violemment comprimées ou rejetées hors

du sein de l'Église, les tendances hérétiques donnèrent naissance à des sectes, dont les unes préparèrent le sol sur lequel devait germer la semence de la Réformation, et dont les autres renfermaient cette semence elle-même. En France, on vit en premier lieu apparaître l'arianisme, que professèrent les Visigoths et une partie des Burgondes; puis, durant le cours du moyen âge, les sectes manichéenne et vaudoise, hérésies qui, ainsi que plusieurs autres moins importantes, eurent pour point de départ le besoin vivement senti de réagir contre la corruption de la doctrine et surtout contre celle des mœurs au sein de l'Église.

C'est dans le Midi de la France que se propagèrent les croyances manichéennes, dont les adhérents portèrent le nom de Cathares, et plus tard d'Albigeois. La prépondérance morale de l'ancien élément gallo-romain dans cette partie du royaume, des seigneurs féodaux presque indépendants, une vie municipale et une culture intellectuelle développées, et aussi l'influence de cette poétique langue romane dont les chants des troubadours ont perpétué le souvenir, furent autant de circonstances qui, favorisant dans les provinces méridionales l'indépendance de la pensée, y rendirent plus facile le développement du manichéisme. Une doctrine dualiste et une tendance spéculative prononcée formaient les deux traits caractéristiques des Cathares. Leur spiritualisme exagéré leur faisait rejeter une partie de l'Ancien Testament, tandis que, par une étrange inconséquence, ils attribuaient une vertu magique à certaines cérémonies qui remplaçaient pour eux les sacrements. Ils se distinguaient, d'ailleurs, par leur moralité et par leur connaissance de l'Écriture sainte. Le nombre de leurs adhérents devint bientôt très-considérable, et la secte prit assez d'extension pour se donner une organisation solide et même pour établir une division territoriale parallèle à celle de l'Église romaine. Durant l'affreuse *guerre sainte* de vingt années, qui fut dirigée contre les Albigeois, ceux-ci déployèrent, en face de la mort, l'héroïsme religieux le plus admirable. Quelques-uns de leurs derniers représentants s'unirent dans la suite aux Vaudois; d'autres encore se fondirent, au seizième siècle seulement, avec les réformés.

A l'inverse de l'hérésie cathare, le mouvement vaudois ne s'attaqua point aux dogmes de l'Église, et eut un caractère essentiellement pratique. Ce fut un désir sérieux de se conformer aux préceptes de l'Évangile et de se rapprocher de la perfection prescrite par les apôtres qui inspira ses promoteurs. On peut donc, dans un sens, envisager les Vaudois comme une simple secte catholique,

et saluer d'autre part en eux des précurseurs de la Réforme. Pierre Valdo, auquel nous rattachons leur origine souvent controversée, fit, dans la seconde moitié du douzième siècle, traduire en langue vulgaire plusieurs livres de l'Écriture sainte. C'est ce retour à l'étude de la Parole de Dieu, et, par conséquent, à l'édification individuelle, qui constitue le vrai germe hérétique du mouvement dont nous parlons. Bien que Valdo et ses adhérents n'eussent pas la moindre idée de se séparer de l'Église, qu'ils ne rejetassent point le ministère de ses prêtres, et eussent fait traduire, en même temps que la Bible, les livres de divers Pères, le grand principe remis en lumière par eux, excita bientôt les craintes du clergé et leur attira l'excommunication du pape (1184). Une conduite plus habile eut certainement maintenu les Vaudois dans le sein de l'Église; rejetés par elle, ils en vinrent à la regarder comme déchue. Toutefois, si, dès ce moment, ils se montrèrent plus indépendants sous le rapport de la doctrine, ils ne rompirent point pour cela tout lien avec le catholicisme, et ne mirent pas en question le principe même de la papauté. Un examen attentif et impartial de leurs plus anciens écrits ne permet plus de soutenir la pureté primitive de leurs croyances, qui a été longtemps affirmée. Les Vaudois furent même entraînés souvent, par suite des persécutions perpétuelles auxquelles ils étaient exposés, à participer d'une manière extérieure et hypocrite au culte romain. En revanche, la pureté de leur vie et la sévérité de leurs mœurs leur attirèrent fréquemment le respect des catholiques, bien que parfois aussi ces derniers les accusassent de cacher, par une austérité calculée, le venin de leur hérésie, dans le but de faire d'autant plus facilement des prosélytes. Leur admirable connaissance de la Parole de Dieu mérite aussi d'être mentionnée.

Vraisemblablement chassés de Lyon, patrie de Valdo, par une première persécution, ses disciples se répandirent sur les deux versants des Alpes, en Piémont, d'une part, en Dauphiné et en Provence, de l'autre. A plusieurs reprises, de la fin du treizième siècle à celle du quinzième, les Vaudois du Dauphiné eurent à souffrir cruellement pour leur foi, et un grand nombre d'entre eux terminèrent leur vie dans d'horribles supplices. Leurs frères de Provence, établis surtout à Cabrières et à Mérindol, furent aussi, mais plus tard, atteints par la persécution; ce fut vers le milieu du seizième siècle seulement qu'elle vint les frapper, et, dès ce moment, leur histoire se confond avec celle des protestants français. Les Vaudois de Provence étaient entrés en rapports avec les réfor-

mateurs suisses; ils avaient décidé leurs frères de Piémont et d'Italie à sortir enfin de leur position un peu équivoque pour arborer franchement le drapeau de l'Évangile, et ce réveil de leur zèle déchaîna contre eux le fanatisme de leurs adversaires. Nous ne suivrons pas l'auteur dans les détails circonstanciés qu'il donne sur ce révoltant épisode des annales de la persécution. Notons seulement que les passions haineuses du clergé, la cupidité de l'infâme d'Oppède et le stupide esprit de corps du Parlement d'Aix furent les tristes mobiles dont l'action combinée eut pour résultat l'extermination des infortunés Vaudois.

Après avoir rejeté de son sein les éléments qui lui résistaient, l'Église en conservait pourtant encore beaucoup, qui, semblables à une conscience tutélaire ou vengeresse, toujours refoulés par elle, reparaissaient néanmoins constamment. La polémique protestante a invoqué ce fait en témoignage contre l'Église catholique; on peut, à aussi bon droit, y reconnaître la puissance de l'Esprit de Christ, et en conclure que Dieu a conservé cette Église, comme il conserve le monde, pour l'amour de ses élus.

L'élément politique joua sans doute un grand rôle dans les efforts qui se produisirent au sein de l'Église pour y opérer une réforme; mais il n'agit point seul, et les enfants les plus respectueux et les plus dévoués de cette Église appelèrent de tous leurs vœux sa rénovation. Dès le milieu du moyen âge, des voix prophétiques, les unes inspirées par le sentiment chrétien le plus pur, celles d'un Bernard de Clairvaux, d'une sainte Brigitte, d'une abbesse Hildegarde, les autres, simples organes de la conscience publique révoltée par la vue du mal, déplorent la corruption régnante, censurent les abus, condamnent les traditions humaines qui voilent l'éclat des vérités évangéliques, et présagent à l'Église de grands malheurs, sinon une chute prochaine. Des côtés les plus divers se font jour des aspirations en faveur d'une réforme; ainsi l'on peut reconnaître dans les mystiques, d'une part, dans les flagellants, de l'autre, des témoins involontaires de la vérité. Enfin, au quinzième siècle, les organes réunis de l'Église tentent sérieusement de mettre la main à l'œuvre, et l'on voit se succéder les conciles réformateurs de Pise, de Constance et de Bâle. Les promoteurs de ces assemblées cherchèrent, mais sans succès, à faire triompher le principe de l'infaillibilité de l'Église universelle; une fois le monde admis dans son sein, l'Église romaine se trouvait fatalement condamnée à ne plus avoir qu'une unité extérieure et monarchique, et la tentative des partisans des conciles n'aboutit

qu'à fortifier le pouvoir des papes. Dans cette lutte, la France fut représentée par trois hommes éminents, le cardinal Pierre d'Ailly, et ses disciples Gerson et Clemangis, qui affirmèrent avec hardiesse et conviction la nécessité d'une réforme de l'Église.

Si la ténacité de la politique romaine formait le grand obstacle à la rénovation si désirée, on ne saurait pourtant affirmer que les papes aient obstinément repoussé toute idée de progrès. Ils ressuscitèrent plus d'une fois de vieilles lois disciplinaires; ils en promulguèrent même de nouvelles; mais la volonté et l'énergie nécessaires pour les mettre à exécution leur firent défaut. Pendant ce temps, la corruption de l'Église allait toujours croissant; l'immoralité du clergé devenait générale. Les Saintes Écritures et les ouvrages des Pères tombaient dans un oubli complet. On multipliait les miracles destinés à agir sur la foule, et les papes consacraient le trafic des indulgences.

La renaissance des sciences et des lettres trompa également les espérances que fondaient sur elle les amis d'une restauration de l'Église. Les humanistes ne s'attachèrent point sérieusement à la recherche de la vérité, et souvent même leur critique dissolvante vint saper les bases de la foi chrétienne. Il faut pourtant reconnaître que les humanistes allemands, et quelques-uns de leurs collègues de France remuèrent profondément le sol où allait germer la Réforme, et contribuèrent ainsi, d'une manière indirecte, mais positive, aux progrès de cette dernière. La vanité démesurée d'Erasme, l'illustre chef des humanistes, l'empêcha malheureusement de devenir une des lumières de la réformation, à laquelle ses talents, son érudition, sa haute intelligence, lui eussent permis de prêter un puissant concours. La science, précieuse à ses yeux comme moyen de parvenir à une connaissance plus pure de la vérité religieuse, lui fit trop négliger cette vérité elle-même, et sa passion exclusive pour l'antiquité classique porta chez lui une funeste atteinte à la simplicité de la foi. Sa vie, remplie des plus étranges contrastes, partagée entre le regret du passé et de nobles aspirations vers l'avenir, put à juste titre le faire accuser de duplicité. « Erasme, disait Luther, a signalé le mal; mais il ne peut montrer le bien, ni introduire dans le pays de la promesse. »

Ainsi, tous les moyens d'arriver à la réformation de l'Église avaient successivement échoué. Ce fut alors que Dieu se choisit un serviteur qui, malgré sa faiblesse, se consacra entièrement à lui, et qui, instrument puissant et béni, fit de nouveau briller dans le monde la lumière de l'Évangile restauré. Cet homme était Luther.

II.

LA RÉFORMATION.

Luther réunit à une haute puissance et dans une heureuse harmonie presque toutes les forces vives de ses devanciers, et son admirable foi suppléa à celles qui pouvaient encore lui faire défaut. En lui s'unirent notamment, de la manière la plus remarquable, l'élément chrétien et l'élément populaire, comme sa traduction de la Bible en fournit la preuve. La réformation ne sortit point de son cerveau de toutes pièces, comme Minerve de celui de Jupiter, mais il y fut conduit peu à peu, et dut à ce fait le précieux avantage de pouvoir, sans rompre avec l'Église et ses traditions, mettre à profit les bons éléments que celles-ci renfermaient encore. Il retrouva la grande doctrine de la justification par la foi dans les traditions des saints de son ordre aussi bien que dans la Bible, et les trésors de la mystique catholique donnèrent à sa théologie une onction qui fit trop défaut aux autres réformateurs. Luther ne fut pas seulement le restaurateur de l'Évangile en Allemagne : il eut le privilége de donner aussi au dehors la première impulsion à la Réforme, jusqu'à ce que, dans les divers pays où elle se propagea, celle-ci eût pu se frayer sa carrière propre. Malheureusement, dans la seconde partie de sa vie, et surtout après lui, un triste enchaînement de circonstances arrêta le développement de son œuvre ; le luthéranisme s'immobilisa et devint essentiellement conservateur, à l'inverse de la réformation française, qui, contrainte à l'activité missionnaire, continua à marcher dans la voie du progrès et de la liberté.

Fort différent de Luther, Zwingle subit d'abord l'influence d'Erasme et ne fut conduit que plus tard à fonder ses connaissances évangéliques sur l'étude approfondie de la Parole de Dieu. L'intelligence, relevée et sanctifiée par la foi, forme le caractère dominant de sa tendance théologique. L'intérêt patriotique ou politique marchait presque de pair chez lui avec l'intérêt religieux, ce qui explique la dangereuse suprématie qu'il accorda à l'autorité civile en matière de religion, bien que, d'autre part, il reconnut au peuple le droit de déposer un gouvernement infidèle aux prescriptions de Christ. La réformation, il est vrai, brisant le lien qui unissait à Rome les églises particulières, celles-ci durent naturellement se rattacher aux États et aux pays sur le sol desquels elles avaient

grandi, se mouler sur leurs formes, et emprunter jusqu'à un certain point leur esprit. En Allemagne, Luther étant forcé de laisser aux gouvernements, c'est-à-dire aux princes, la direction de l'Église, celle-ci y revêtit un caractère aristocratique et monarchique. Dans la Suisse démocratique et républicaine, au contraire, quoique les croyances nouvelles eussent d'abord pris naissance chez les gens cultivés, Zwingle dut placer le point d'appui de la Réforme dans le peuple, qui réagit sur les gouvernements pour assurer son triomphe. Un des traits saillants de la réformation suisse est la destruction des images, qui, en Allemagne, furent conservées par Luther; mais ce fait n'est point, comme on l'a cru à tort, une conséquence du pouvoir excessif que Zwingle accordait à l'État: peuples et gouvernements furent, en Suisse, parfaitement d'accord au sujet de cette mesure. En revanche, le réformateur zuricois, dont, sans doute, le patriotisme le plus dévoué inspira toujours la conduite, se vit fatalement entraîné par ses vues sur l'État chrétien et sur les devoirs des autorités à se mêler beaucoup trop de politique. Il est juste d'ajouter que son fidèle ami, Œcolampade, reconnut de la manière la plus expresse l'autonomie de l'Église, aussi bien que l'indépendance de l'État vis-à-vis d'elle.

La réformation suisse a parcouru dans son développement trois phases successives. D'abord tout allemande, elle a Zurich pour centre; puis Berne donne l'impulsion à un mouvement évangélique à la fois allemand et français; et enfin, dès 1532, grâce à l'influence toujours croissante des réfugiés de France, la réformation suisse transporte son foyer à Genève, d'où bientôt elle ébranlera toute l'Europe occidentale. Un lien étroit unit ainsi les origines de la Réforme en Suisse et en France. Ce qui précède nous permet de distinguer dans l'histoire de l'établissement de la réformation française une période *luthérienne* et une période *calviniste*. De Luther et de sa réformation part un premier courant de flammes qui, sur divers points du royaume, commence à allumer l'incendie; ces flammes isolées se réunissent à Genève, et, à son tour, Calvin dirige de cette ville sur sa patrie l'immense fleuve de feu qu'elles ont formé.

Les circonstances étaient singulièrement favorables pour que le cri de réforme poussé en Allemagne par Luther éveillât en France un puissant écho. Outre celles que nous avons mentionnées déjà, d'autres encore doivent être signalées. A côté des humanistes, et plus rapprochés du peuple, se trouvaient les *satiriques* et les *humoristes*, dont Rabelais fut le principal représentant. Plein d'origi-

nalité et aussi remarquable par son érudition que par sa verve spirituelle et railleuse, cet écrivain eut le privilége de charmer à la fois les grands, les savants et le peuple. Bien qu'il fût prêtre, les traits acérés de sa satire, dirigés en bonne partie contre les moines, la Sorbonne, l'Église et même contre le pape et ses décrétales, fournirent certainement à la Réforme un appui indirect. François Ier, qu'on a surnommé, non sans raison, le père des lettres, donnait, de son côté, les plus belles espérances aux amis d'une rénovation religieuse. Si les cruautés auxquelles il se laissa entraîner plus tard contre les protestants semblent démentir cette assertion, les faits la confirment toutefois pleinement. Qu'il nous suffise de rappeler les témoignages de Marguerite de Navarre, de Calvin, de Zwingle, de François Lambert, et celui surtout de Théodore de Bèze, qui, sur ses vieux jours, au souvenir de l'heureuse attente qu'avait d'abord fait naître le roi persécuteur, ne put, dans ses *Icones*, s'empêcher de payer à sa mémoire un tribut rétrospectif de gratitude. Autour de François Ier se groupaient une pléiade de personnages influents qui, sans doute assez inégalement disposés envers la Réforme, semblaient tous pourtant lui promettre appui ou sympathie. C'étaient Marguerite, sœur du roi, Renée, duchesse de Ferrare, Jean et Guillaume du Bellay, le chirurgien Cop, Guillaume Petit, confesseur de François Ier, Louise de Savoie, mère du prince, la duchesse d'Étampes, et enfin le poète Marot. En France et à l'étranger, un bon nombre d'hommes marquants regardaient alors comme probable un prompt triomphe de la Réforme.

Enumérons maintenant les obstacles contre lesquels vinrent se briser leurs espérances.

La puissance de l'Église, d'abord. Membre très-important du corps national et social, l'Église formait aussi un lien puissant qui en unissait toutes les parties. Dans sa vigoureuse constitution, nous ne saurions méconnaître un moyen providentiel destiné à pourvoir pour un temps à l'éducation du peuple et à battre la barbarie en brèche. Non-seulement elle offrait un asile aux serfs, mais elle facilitait à plusieurs d'entre eux l'accès aux dignités et aux charges, parfois même à une position supérieure à celle de leurs seigneurs, et préparait ainsi l'avénement de l'égalité. Elle pénétrait dans toutes les parties du corps social pour y porter la lumière, la chaleur et la vie. Les communautés, les corporations de tout genre marchaient sous sa bannière; elle avait su s'associer et se mêler à tout. Par le pouvoir sacerdotal, par les pompes du culte, par le sacrifice de la messe surtout, elle dominait à la fois les sens, le ca-

ractère et l'imagination du peuple. Comment eût-elle cédé la place à une religion qui appelait ses sectateurs au renoncement poussé jusqu'au martyre, à une religion sans cérémonies, dépourvue de tout éclat extérieur, à une religion, enfin, qui menaçait l'unité politique et sociale et jusqu'à l'union des familles? L'Église trouva donc dans le peuple un auxiliaire dévoué, et, grâce à son concours, elle organisa cette réaction puissante qui, vers la fin du siècle, aboutit aux fureurs de la Ligue.

La forte unité politique de la France, tout en tenant la hiérarchie romaine en échec, favorisa aussi beaucoup le catholicisme. Un phénomène inverse se produisit en Allemagne, où le morcellement territorial de l'Empire, opposant une digue précieuse aux envahissements de la hiérarchie, facilita, par cela même, les succès de la Réforme.

L'Université de Paris (et surtout sa faculté de théologie, la Sorbonne), longtemps fidèle gardienne des libertés gallicanes, se jeta dans le camp de Rome par ressentiment de la protection que le roi accordait aux humanistes, et dans l'espoir de conserver ainsi sa haute position menacée. Le triomphe de la cause évangélique importait d'ailleurs d'autant moins à l'Université et aux parlements qu'il eût fait perdre à ces corps le bénéfice du rôle habile de médiateurs entre l'Église gallicane et l'Église romaine, qu'ils avaient su s'attribuer de longue date.

Diverses conséquences plus ou moins directes du mouvement réformateur contribuèrent encore à le rendre impopulaire. Ainsi l'affaire des placards, en France, les troubles des anabaptistes et le soulèvement des paysans, en Allemagne, lui aliénèrent les sympathies de François Ier.

Les prétentions morales de la Réforme durent également détourner d'elle soit un monarque de mœurs légères et son entourage licencieux, soit une haute société dont l'esprit de galanterie parait l'immoralité de séduisantes couleurs, soit même la partie de la population qui ne subissait point l'influence de la cour. Rabelais nous offre en quelque sorte le type de cette dernière classe. La vie du curé de Meudon fut irréprochable; la satire était chez lui l'expression du sentiment religieux et moral révolté, et son cynisme celui de bien des natures honnêtes. Il ne resta même pas, semble-t-il, étranger à la vérité évangélique. Mais l'influence qu'exercèrent ses écrits jette sur l'état de la société française un jour singulièrement instructif. Ce fut leur forme railleuse, et non les éléments plus sérieux que celle-ci recouvrait, qui fit leur popula-

rité; ce fut leur grossière liberté d'expressions qui séduisit la foule, tandis qu'ils offrirent aux gens cultivés un poison plus subtil, et devinrent pour eux comme un catéchisme d'impiété frivole.

Si, enfin, nous rappelons qu'en France, au seizième siècle, régnait partout, dans l'État, dans l'Église, dans le peuple, un besoin profond d'unité, et que les croyances nouvelles, contrariant cette aspiration, durent, pour ce motif encore, répugner aux masses, nous devrons conclure que tous les appuis extérieurs firent défaut à la réformation française. Un changement individuel, un travail intérieur accompli dans les cœurs de ceux qui la répandirent lui fournit seul la puissance de se développer, et cette circonstance donne à son histoire une frappante analogie avec celle de l'Église aux premiers siècles du christianisme.

Passons maintenant une rapide revue des personnalités les plus marquantes qui, à l'aurore de cette réforme, contribuèrent à ses progrès. — Vers l'année 1512, c'est-à-dire avant que Luther et Zwingle eussent ouvert les yeux à la lumière de l'Évangile, LeFèvre d'Étaples fut éclairé par elle en France. La philosophie le conduisit à la religion chrétienne et même à la mystique, et il s'appliqua avec zèle à l'étude de l'Écriture sainte; mais ses investigations l'entraînèrent bientôt à des luttes soit avec sa piété traditionnelle, soit même avec la Sorbonne, et la vérité évangélique ne remporta point chez lui une victoire décisive. On ne saurait cependant refuser à LeFèvre le mérite d'avoir propagé les connaissances bibliques, et proclamé la justification par la foi en même temps que Luther, et indépendamment de lui. Sans rompre avec l'Église, il combattit ses doctrines et sa corruption, tout en s'écartant des réformateurs sur quelques points de détail. Parmi les précurseurs immédiats du grand mouvement religieux du seizième siècle, une place très-honorable doit être assignée au pieux LeFèvre.

Briçonnet, évêque de Meaux, fut son disciple et son ami. Sous l'inspiration de LeFèvre, il introduisit des réformes dans son diocèse, y attira des gens instruits, fonda une sorte de séminaire chrétien, et répandit abondamment les commentaires bibliques et la traduction du Nouveau Testament de son maître.

Gérard Roussel, homme savant et pieux, à tendance mystique, occupa, comme LeFèvre et Briçonnet, une position moyenne entre l'Église et le mouvement réformateur. Il annonça quelque temps l'Évangile dans la cathédrale de Meaux; puis, forcé par la persécution à se réfugier à Strasbourg, il devint plus tard aumônier de la reine de Navarre, et, en cette qualité, prononça à Notre-Dame

de Paris des discours évangéliques. Roussel suivit sa protectrice en Béarn, où l'un et l'autre, de même que bien des esprits qui partageaient leurs tendances, en vinrent à se persuader que les formes extérieures sont indifférentes, et que l'heure d'agir pour le triomphe de la vérité n'était point encore venue. Gérard se laissa même nommer par Marguerite, évêque d'Oléron, mais sans cesser pour cela de prêcher fidèlement la Parole de Dieu; il ajoutait à la messe un complément scripturaire qui la faisait nommer par ses ennemis la *messe à sept points*. Ces singuliers efforts pour concilier la foi selon l'Évangile avec les formes catholiques ne pouvaient réussir. La Sorbonne condamna, en 1550, un écrit de Roussel où se trouvaient énoncées les doctrines essentielles du christianisme, et un catholique fanatique mit fin aux jours de l'évêque d'Oléron.

La reine de Navarre, que son caractère, sa culture intellectuelle et ses sentiments rattachent intimement au cercle évangélique de Meaux, peut être regardée comme le centre et le point d'appui de la Réforme en France avant Calvin. Marguerite, sœur aînée de François Ier, unit de bonne heure à ses brillants avantages extérieurs et aux dispositions les plus heureuses une sincère piété. Elle se livra avec passion à l'étude; elle savait le latin et le grec, et apprit même l'hébreu pour pouvoir lire l'Ancien Testament dans sa langue originale. A la cour, elle passait pour une des femmes les plus aimables et les plus accomplies qui pussent se trouver sur les marches d'un trône. Sa tendre affection pour sa mère et pour son frère, les séductions auxquelles l'exposait son haut rang, l'admiration générale dont elle était l'objet ne purent étouffer la piété dans son cœur, ni diminuer ses besoins religieux. On sait qu'entre elle et Briçonnet s'engagea une correspondance suivie, dans laquelle l'un et l'autre échangeaient leurs vœux en faveur d'une réforme, et se communiquaient, non sans s'égarer parfois dans les labyrinthes du mysticisme, les expériences de leur vie intérieure. En écrivant ses célèbres *Nouvelles*, Marguerite se proposa de répandre des enseignements religieux et moraux, et de rappeler, en particulier, que c'est en Dieu seul que nous devons chercher notre force; mais, comme chez Rabelais, la foule, négligeant les sérieuses leçons qu'avait voulu donner l'auteur, ne s'attacha qu'aux fictions frivoles et dangereuses qui les voilaient.

Catholiques et protestants s'accordent à reconnaître l'appui que Marguerite fournit en France à la réformation. Mais, selon les catholiques modérés, la reine de Navarre désirait simplement une réforme intérieure de l'Église, et ce ne fut qu'un intérêt scienti-

fique et spéculatif, ou même encore la charité et la pitié, qui parurent la rapprocher des réformateurs. Aux yeux des protestants, au contraire, la cause évangélique eut d'abord ses sympathies les plus positives; mais Marguerite eut plus tard la faiblesse de s'en laisser détourner. De leur côté, les catholiques violents accusèrent la reine de Navarre de luthéranisme, et la Sorbonne, dont la censure fut, il est vrai, désavouée par l'Université, condamna son *Miroir de l'âme pécheresse*. La fureur des fanatiques poursuivit même Marguerite en Béarn, où l'évêque de Condom poussa le délire de la haine jusqu'à tenter, une nuit de Noël, de la faire empoisonner à l'église avec de l'encens. En dépit des affirmations contraires, des faits incontestables fournissent la preuve des sentiments évangéliques de la pieuse princesse. Elle faisait de la Parole de Dieu sa lecture quotidienne. Lors de la captivité de son frère, elle lui envoya les épîtres de saint Paul, afin qu'il les lût chaque jour « par manière d'oraison. » « Le roi et Madame (Louise de Savoie), écrivait-elle en 1521, sont plus que jamais affectionnés à la réformation de l'Église. » Douze ans plus tard, lorsque la persécution se déchaîna contre les luthériens, Marguerite fit du Béarn un lieu de refuge pour les opprimés. Enfin, on a conservé d'elle quelques lettres à Sigismond de Hohenlohe, doyen du Chapitre de Strasbourg, zélé promoteur de la Réforme, qui attestent la foi vivante et la profondeur des connaissances évangéliques de celle qui les écrivait.

Pourquoi donc Marguerite ne se décida-t-elle pas à professer franchement les croyances réformées ? Il vaut la peine d'en rechercher les raisons. Nous pourrions en trouver une première dans l'affection si tendre et si intime qui l'unissait à François Ier, dans cette affection que sa correspondance manifeste parfois au moyen d'expressions d'une vivacité telle que certains auteurs ont cru y découvrir les traces d'une passion illicite. Il en est cependant une autre encore. Briçonnet, directeur spirituel de la princesse depuis sa conversion, étant à la fois mystique et sympathique à la Réforme, donna cette double empreinte à la piété de Marguerite. Mais, comme le prouvent son langage maniéré et ses allégories ampoulées, l'évêque de Meaux n'était pas un mystique pur, et Marguerite, il faut le dire à sa louange, ne savait le suivre que de loin dans les régions nébuleuses de la contemplation, où il allait souvent se perdre. Les rapports de la reine de Navarre avec lui furent cependant utiles, soit à la Réforme, à laquelle elle prêta l'appui de la plus bienveillante influence, soit à elle-même, que le

mysticisme de Briçonnet conduisit à la vraie mystique. Bèze a accusé les Libertins, ces esprits extravagants qui, des Pays-Bas où ils apparurent d'abord, se répandirent en France et même à Genève, d'avoir détourné Marguerite de la Réforme; mais, comme toutes les tendances mystiques, qu'il est difficile, sinon dangereux de vouloir trop déterminer, celles des Libertins échappent à l'analyse. C'est à tort que Calvin a vu en eux une « secte furieuse; » l'ardeur de la polémique lui fait perdre à leur endroit toute vérité d'appréciation, et il tire, par exemple, de leur adhésion à la maxime *omnia pura puris* la conséquence monstrueuse qu'ils tiennent pour saints le vol, l'adultère et l'assassinat. Sans les flétrir du nom de Libertins, il eût pu se borner à appliquer à leur tendance, qui se retrouve plus ou moins dans toutes les églises vivantes, la dénomination de mysticisme. Si leurs chefs, Quintin et Pocquet, eussent réellement mérité les reproches et les injures du réformateur, auraient-ils trouvé accès auprès de Marguerite, de Roussel et de LeFèvre? Plusieurs degrés successifs conduisent de la vraie mystique au mysticisme, et Calvin, malgré sa pénétration ordinaire, ne sut pas saisir le rapport qui unissait les Libertins, placés sur les échelons inférieurs, et les mystiques proprement dits, tels que Marguerite et ses amis, qui occupaient le degré supérieur. La tendance mystique de la reine de Navarre dut, on le comprend, lui inspirer peu de sympathie pour Calvin et moins encore pour la réformation suisse, et cette tendance fut apparemment le motif principal qui la détourna de la Réforme.

Ce qui domina toujours chez cette noble femme, jusqu'à la fin de sa vie la protectrice des persécutés et des pauvres, fut l'intérêt spéculatif uni à la piété pratique. Elle mourut en prononçant à trois reprises le nom de Jésus. Dans sa souveraineté de Béarn, elle avait, par la prédication de l'Évangile, si bien préparé les esprits à embrasser la Réforme qu'en 1569 sa fille Jeanne d'Albret put l'y introduire. De toute la France, cette contrée est ainsi la seule qui ait été *réformée*, dans la signification ordinaire du mot.

Il est temps d'aborder le récit des revers et des triomphes du luthéranisme français. La plupart des humanistes avaient su prendre entre les deux partis une position intermédiaire qui les mit à l'abri des attaques de la Sorbonne. Cependant, un de leurs disciples, Louis de Berquin, amené à la foi évangélique par la lecture de la Bible et des écrits de Luther, fut, en 1529, condamné au dernier supplice. Mais on frappa en lui le savant plus que l'hérétique, et surtout que le *luthérien*. La Sorbonne profitait de la signification

encore mal définie de ce dernier terme pour sévir contre les amis du progrès et de l'indépendance scientifique.

Dès que la rupture entre Luther et le pape fut consommée, les Sorbonnistes fulminèrent contre le docteur de Wittemberg, et bientôt aussi contre Mélanchton, les plus violents décrets de condamnation. Ces arrêts n'empêchèrent point François Lambert, d'Avignon, Anémond de Coct et plusieurs de leurs compatriotes de prendre le chemin de l'Allemagne pour aller perfectionner auprès des réformateurs de ce pays leurs connaissances chrétiennes. Cependant, malgré l'intérêt que Luther montra d'abord pour les progrès de la cause évangélique en France et dans les pays voisins, il s'en trouvait trop éloigné pour pouvoir exercer sur eux une action directe, et le caractère français lui inspirait d'ailleurs peu de sympathie. D'autres amis de la Réforme allèrent aussi chercher des lumières auprès des théologiens de la Suisse et de Strasbourg, et en particulier auprès de Zwingle.

La bonne semence répandue par les chrétiens de Meaux pénétra de divers côtés dans un sol bien préparé; mais à ces premiers rayons du flambeau de l'Évangile s'alluma bientôt le feu de la persécution. Si LeFèvre, couvert par la protection royale, réussit à se soustraire aux violences de la Sorbonne, celle-ci dirigea ses coups avec plus de succès contre Briçonnet, qui, faible devant l'orage, commit la double lâcheté d'abandonner ses amis et de rétracter ses convictions.

Tout en proclamant le sacerdoce universel, Luther avait, en fait, exclu les laïques de la participation aux affaires de l'Église. Plus conforme au christianisme primitif, la réformation française adopta franchement le principe démocratique et dut à cette base une vitalité qu'on voit, dès ses premières luttes, s'affirmer d'une manière très-remarquable. Un simple cardeur de laine, Jean Leclerc, évangélise et relève la petite église de Meaux qu'on eût pu croire anéantie après la dispersion de ses chefs. C'est ce Leclerc, dont le zèle bouillant plaçait sur la même ligne le papisme et l'idolâtrie, qui subit une première condamnation pour avoir publiquement qualifié le pape d'Antechrist, et qui, l'année suivante, fut livré à la mort pour avoir détruit une image dans les environs de Metz (1524). Ce zèle iconoclaste forme un des traits caractéristiques de la réformation française et lui a certainement beaucoup nui, bien que, dans certaines occasions, en forçant les populations indécises à opter entre le catholicisme et la Réforme, il ait hâté les succès de celle-ci. Tel fut précisément le cas à Metz, où l'acte téméraire de

Leclerc et son martyre produisirent une immense impression. Bientôt un ancien moine, Châtelain, venu pour continuer l'œuvre commencée dans cette ville, termina à son tour sa vie sur le bûcher, à peu près en même temps qu'un autre témoin de la vérité, Wolfgang Schuch, expirait à Nancy.

Tous ces supplices n'empêchèrent point les progrès de la Réforme; en obligeant ses adhérents à se disperser, ils eurent, au contraire, pour effet de la répandre. En une foule de lieux on vit surgir des hommes de foi et de zèle, qui formèrent autour d'eux de petits groupes de chrétiens évangéliques. Un lien commun, la persécution, réunissait toutes ces jeunes Églises sous la bannière de la croix. Un accord parfait régnait entre elles ; elles n'avaient ni le temps, ni le besoin de s'occuper de recherches dogmatiques ou d'accentuer des divergences spéculatives, et d'ailleurs, chassés de lieu en lieu par la tempête, les conducteurs de ces petits troupeaux passaient fréquemment de l'un à l'autre et ne pouvaient imprimer à aucun de cachet particulier. Les Français qui embrassaient la Réforme s'attachaient de tout leur cœur à la foi qu'elle proclamait, mais plus encore peut-être à son principe de vie, et réagissaient ainsi instinctivement contre le relâchement et l'immoralité ouverte de leurs compatriotes. De cet ensemble de circonstances devait naître leur excellente constitution ecclésiastique, dont alors déjà se formèrent les germes. Mais d'autres amis de la Réforme ne se groupèrent point en communautés et ne se séparèrent pas extérieurement de l'Église. D'autres encore, prêtres pour la plupart, formèrent, comme Roussel, la tentative d'allier les formes catholiques et les croyances de l'Évangile; ils cherchèrent naturellement à arrêter la persécution, ou du moins à modérer sa violence.

François Ier ne se montra pas, dans le principe, hostile à une rénovation religieuse; il la voulait seulement *dans son sens.* Il crut d'abord pouvoir l'accomplir au moyen d'un concile général, plus tard à l'aide de conciles nationaux, et même après l'affaire des placards, il invita encore Mélanchton à se rendre auprès de lui en France. Son but, en prêtant la main à des réformes, était à la fois de détruire les abus les plus criants du catholicisme et de relever l'éclat de son règne par l'essor qu'il donnerait aux progrès des sciences. Au point de vue politique, l'inquiétude assez naturelle que lui causait la puissance de Charles-Quint dut encore le pousser dans cette voie.

Quoique sanglantes, les persécutions eurent lieu assez longtemps sans plan suivi et à intervalles irréguliers. Ce fut depuis la triste affaire des placards seulement (1534) qu'une réaction systématique et violente s'organisa contre la Réforme. On sait que l'imprudente audace de quelques luthériens exaltés leur fit afficher à profusion dans Paris et dans d'autres villes un pamphlet très-mordant contre les abus de la messe, et qu'un de ces *placards* fut apposé à la porte même de la chambre du roi. François Ier répondit à cette provocation, qui le remplit de fureur, par la procession expiatoire de 1535, dans laquelle furent brûlés six luthériens, et par une foule d'autres exécutions. Ces rigueurs contribuèrent de nouveau, dans une certaine mesure, aux succès de la cause évangélique. Les condamnés marchaient au bûcher en confessant hautement leur foi, et si bientôt, pour les contraindre au silence, on poussa la férocité jusqu'à leur enfoncer un coin de bois dans la bouche ou à leur couper la langue, la sérénité, la joie même de ces martyrs, triomphant par le secours d'En-haut des horreurs du supplice, produisait sur les assistants une impression profonde et souvent bénie.

Depuis ces persécutions, les tentatives momentanées de rapprochement qui eurent lieu entre François Ier et les États protestants d'Allemagne ne peuvent plus être attribuées qu'à des motifs politiques. Cependant, la haine du roi pour la Sorbonne, qui l'offensait par ses perpétuelles attaques contre les « grammairiens et les maîtres d'école, » et même contre sa sœur Marguerite, eussent encore dû, semble-t-il, le radoucir à l'endroit de la Réforme. Mais, en 1545, les massacres de Mérindol et de Cabrières, et, l'année suivante, la destruction de l'église de Meaux, dont quatorze membres furent brûlés vifs, enlevèrent aux protestants les dernières espérances qu'ils pouvaient conserver à son sujet. Ces atrocités achevèrent de réconcilier avec le roi le parti fanatique et le peuple, à la tête duquel celui-ci se trouvait. Et pourtant, jusqu'à la mort de François Ier, bien des circonstances contribuèrent à faire paraître un peu équivoque l'attachement de ce prince pour l'Église. L'empereur l'accusa même d'avoir fomenté le schisme au dehors; à cette occasion, il crut devoir, pour se disculper, écrire au pape et redoubler de rigueur contre les protestants.

En considérant dans leur ensemble les données fournies par l'histoire, on doit reconnaître que François Ier a grandement contribué aux progrès de la Réforme. Ajoutons à ce qui précède qu'il garantit jusqu'à sa mort les protestants allemands des vengeances

de Charles-Quint, et que Genève, la Rome calviniste, triompha, grâce à lui, des attaques du duc de Savoie.

III.

LA RÉFORME LUTHÉRIENNE FRANÇAISE REMPLACÉE PAR LE CALVINISME.

Outre les obstacles indiqués plus haut, la différence des mœurs et celle de la langue devaient nécessairement restreindre en France l'action de la réformation allemande. En revanche, l'influence des théologiens de la Suisse et de Strasbourg s'y fit peu à peu sentir davantage, jusqu'à ce qu'enfin la France elle-même produisit des hommes qui imprimèrent à l'œuvre réformatrice une marche indépendante.

Le premier en date et en même temps l'un des plus importants fut Farel. D'abord catholique dévot, lorsqu'à la suite de ses rapports avec LeFèvre, il se fut converti à l'Évangile, cet homme remarquable associa une rare persévérance à l'ardeur toute méridionale avec laquelle il répandit ses convictions chrétiennes. On le voit tour à tour annoncer la bonne nouvelle dans le Dauphiné, son pays natal, puis s'unir au groupe d'amis de l'Évangile qui s'était formé à Meaux autour de Briçonnet, puis encore, chassé de France par la persécution, redevenir bientôt prédicateur, après avoir subi à Bâle l'influence des réformateurs de cette ville. Son zèle ardent, parfois impétueux, fit de lui l'un des principaux représentants de cette tendance iconoclaste que nous avons déjà constatée dans les Églises suisses et chez les luthériens français. L'activité missionnaire de Farel à Montbéliard et dans plusieurs parties de la Suisse romande sort de notre cadre, et nous devons aussi passer rapidement sur les débuts de l'œuvre remarquable qu'il accomplit à Genève pour la conversion de cette ville. Ce fut après trois années de luttes seulement que, triomphant des hésitations du gouvernement genevois et des résistances du parti catholique, il put décider la majorité des citoyens à se prononcer en faveur de la Réforme. Mais ce n'était encore là qu'une victoire plus apparente que réelle. Sans doute il existait à Genève un petit troupeau évangélique; mais il fallait que, pour la masse du peuple, la réformation devînt une réalité; il fallait que ce peuple reçût à la fois un corps de doctrines et une constitution ecclésiastique; il fallait, en un mot, que des ruines éparses du vieil établissement catholique un habile

architecte vînt faire surgir un édifice nouveau. Les aptitudes de Farel ne l'appelaient point à se charger lui-même de cette grande œuvre; Dieu lui envoya Calvin pour l'accomplir.

Calvin reçut une éducation libérale, et dut à cette circonstance une certaine urbanité qui manquait à Luther, mais qui fit en même temps de lui un homme moins populaire que le réformateur allemand. D'abord voué à la théologie, il la quitta pour la jurisprudence, puis s'y consacra de nouveau, après être parvenu, durant ses études de droit, à la connaissance du christianisme évangélique. La publication de l'*Institution chrétienne* révéla son génie et produisit une sensation profonde. Cet ouvrage, destiné à dissiper les préjugés et les préventions si répandus contre la doctrine de l'Évangile, s'adressait aux hommes de toute classe; aussi remarquable sous le rapport de la forme que sous celui du fond, il assura, pour de longues années, à Calvin et à ses successeurs une supériorité écrasante sur les champions du catholicisme. Une étonnante érudition s'y allie à l'absence de tout appareil scientifique; sans faire appel à l'imagination ni au sentiment de ses lecteurs, le jeune théologien éclaire leur esprit, soumet leur volonté, leur prescrit des sacrifices, et c'est par la seule puissance de la vérité qu'il communique ses convictions. Tel était l'homme que Farel convia à achever à Genève l'œuvre de la Réforme. N'osant résister à des instances dans lesquelles il voyait un appel de Dieu, l'auteur de l'*Institution Chrétienne* aborda courageusement une tâche qui allait devenir celle de sa vie entière.

Farel demeura d'abord son compagnon d'œuvre, et sut lui adjoindre, dans la personne de Viret, un autre collaborateur éminent, que distinguaient à la fois le sérieux de ses convictions chrétiennes, le charme de sa parole et son talent comme polémiste. Les travaux de ces grands serviteurs de Dieu à Genève préparèrent les succès futurs de la réformation en France. Chacun des trois amis appréciait toute la valeur des deux autres; mais Farel et Viret reconnurent de suite, avec une touchante humilité, combien Calvin leur était supérieur. Au premier abord, celui-ci semblait n'avoir qu'à achever l'édifice de la réformation genevoise sur les bases posées par ses devanciers; mais il était dans la nature de son esprit éminemment logique de pousser toujours les principes jusqu'à leurs dernières conséquences. Avant lui, Farel avait déjà fait adopter des lois disciplinaires et une courte confession de foi; mais comment assurer à cette confession, à cette discipline le respect et l'obéissance? L'État se trouvait, à Genève, pro-

fondément agité par des dissensions politiques; l'Église n'avait guère pour symbole que l'affranchissement des superstitions romaines, et sa religion s'y réduisait presque à la destruction des « idoles. » A vues humaines, les difficultés étaient insurmontables; elles le devinrent même d'autant plus que, semblable à un tacticien de génie, Calvin conçut de suite le plan d'un État théocratique dont un code rigoureux de lois disciplinaires formerait la base. En dépit de toutes les résistances, il ne cessa de poursuivre l'exécution de ce projet, dont la disposition la plus importante à ses yeux, l'interdiction de la Cène à ceux qui ne voudraient pas s'y soumettre, était précisément celle qui devait irriter le plus ses adversaires. Ce ne fut pourtant pas sur ce point que s'engagea la lutte. Quelques usages ecclésiastiques traditionnels, abolis par Farel et par Calvin, mais conservés par l'Église de Berne, devinrent l'occasion d'un conflit entre eux et l'autorité. A la suite de ce différend, les réformateurs ayant refusé de distribuer la Cène, une sentence de bannissement fut prononcée contre eux, et Calvin put croire terminé pour toujours son apostolat à Genève.

Revenons à l'histoire de la réformation française. A la mort de François Ier, les luthériens reportèrent sur son fils les illusions qu'ils avaient longtemps conservées à son sujet; ils furent bientôt cruellement détrompés. Henri II, prince d'un caractère faible, laissa libre carrière au parti persécuteur, qui devint d'autant plus redoutable que précisément alors plusieurs personnages influents, les Guises, Diane de Poitiers, maîtresse du roi, et le connétable de Montmorency se placèrent à sa tête. Les supplices ne tardèrent pas à recommencer. Dès la première année du nouveau règne, Jean Brugière fut brûlé vif à Issoire, « pour avoir répandu des erreurs contraires à la sainte foi catholique, » et l'année suivante, lors des fêtes qui eurent lieu pour célébrer la naissance du prince royal et le couronnement de la reine, Henri, malgré sa douceur naturelle, fit livrer quelques luthériens aux flammes et assista à leur exécution.

L'édit de Châteaubriand (1551) dépassa en rigueur tous les précédents. Jugement immédiat et sans appel de tous les cas d'hérésie, confiscation des biens des réfugiés, récompenses aux délateurs, défense de toute discussion sur des sujets religieux, interdiction de tous livres suspects, telles étaient les dispositions principales de cet édit, qui, pour stimuler encore la sévérité des juges, rétablissait les mercuriales, sessions extraordinaires des parlements, dans lesquelles avait lieu une enquête sur la conduite de leurs mem-

bres. Quatre ans plus tard, le parti fanatique espéra remporter une nouvelle victoire, et un autre édit enjoignit aux autorités civiles d'exécuter les sentences prononcées contre les hérétiques par les juges d'Église. Cette fois, cependant, le parlement s'émut; il demanda qu'au moins en première et en seconde instance le jugement fût laissé aux juges civils, rappela, d'autre part, combien il était nécessaire qu'une réforme s'opérât chez le clergé, et son opposition fit retirer l'édit. Mais bientôt s'ourdit une trame plus audacieuse encore. Ce n'était rien moins que l'inquisition d'Espagne qu'il s'agissait d'introduire en France. D'accord avec le pape, le cardinal de Lorraine sut gagner Henri à ce projet; un bref papal désigna pour l'exécuter trois cardinaux français. Cependant, au dernier moment, on recula devant la gravité d'un pareil acte, et l'édit de persécution rendu à Compiègne, en 1557, ne nous montre pas encore l'inquisition en vigueur, bien qu'il fût, sans doute, destiné à en préparer l'établissement. Diverses circonstances purent alors agir sur le roi pour lui faire ajourner la création du redoutable tribunal; peut-être l'accroissement considérable du nombre des réformés, l'intercession des princes allemands en leur faveur, et probablement aussi le projet du parti catholique d'épurer le parlement par un coup d'État, afin de prévenir de sa part toute velléité de résistance. Ce coup d'État eut lieu; mais, peu après, par une dispensation providentielle, la mort du roi changea subitement la situation, et l'inquisition ne reçut jamais d'existence légale.

Avant les derniers faits que nous venons de rappeler, la fraction modérée du parlement ayant pris plus de consistance, un peu de répit avait été laissé aux luthériens. Aussitôt les chefs de la réaction accusèrent la magistrature de connivence avec les hérétiques. Le premier président dénonça lui-même plusieurs de ses collègues comme suspects, et les accusa, ce qui était vrai, de désirer l'ajournement de toutes nouvelles rigueurs jusqu'après la réunion d'un concile général. Il fut alors décidé que le roi se rendrait, sans être attendu, à la prochaine mercuriale, afin de juger par lui-même des sentiments des inculpés. Ce plan, mis à exécution, eut pour résultat l'arrestation de Louis Du Faur et d'Anne Du Bourg. Après une pareille violence, la Réforme n'avait plus aucun appui à attendre du corps qui venait d'en être l'objet. Dès lors, en effet, jusqu'au règne d'Henri IV, le parlement de Paris et les autres compagnies judiciaires du royaume suivirent servilement et même dépassèrent la royauté dans la voie des rigueurs. Il faut le dire, du reste, la minorité tolérante du parlement fût-elle devenue la majorité, la li-

berté religieuse n'aurait point, pour cela, remplacé la persécution. Le catholicisme avait poussé de trop profondes racines pour qu'il pût en être ainsi; le sol dans lequel il les plongeait était *le peuple*, et c'est chez ce dernier qu'il faut voir l'un des facteurs les plus importants de la réaction.

Cependant, malgré la recrudescence du catholicisme, la Réforme suivait une marche progressive, et prenait même une extension extraordinaire. Recherchons les causes de ce phénomène.

Il faudrait signaler, avant tout, la puissance de la vérité. Mais, entrant de suite dans le détail, nous constaterons d'abord que si la haute noblesse et le peuple étaient fort mal préparés à recevoir la vérité évangélique, les savants, la noblesse de province et la bourgeoisie l'étaient beaucoup mieux. En outre, on remarquait un désaccord toujours plus sensible entre la doctrine catholique et les enseignements de l'Écriture. Le développement des réformés sous le rapport intellectuel était remarquable, tandis que l'ignorance du clergé romain le mettait généralement hors d'état de soutenir avec eux une discussion sérieuse. Ronsard l'avouait avec dépit :

> « Las! des Luthériens la cause est très-mauvaise,
> Et la défendent bien, et par malheur fatal,
> La nostre est bonne et saincte, et la défendons mal. »

Au point de vue moral, la supériorité des réformés n'était pas moins évidente. La foi joyeuse des martyrs impressionnait toujours vivement les témoins de leur mort, et continuait à faire parmi eux des prosélytes. De toutes parts pénétraient dans le royaume des Bibles, des livres d'édification, des traités populaires importés du dehors; au mépris d'une mort presque certaine, de simples laïques, des étudiants ou des pasteurs les colportaient de lieu en lieu, ajoutant par la puissance de leur foi et par celle de leur parole à l'effet de ces publications. Les ennemis de la Réforme eux-mêmes travaillaient parfois, bien involontairement, à la propager. Plus encore que son père, Henri II conclut des capitulations militaires en Allemagne; or, luthériens pour la plupart, les reîtres qu'il avait à sa solde profitèrent souvent de la liberté des camps pour faire connaître leurs croyances à leurs frères d'armes français.

En mainte occasion, des prêtres, des moines, de hauts prélats, des inquisiteurs même, quittèrent les rangs des persécuteurs pour entrer dans ceux des persécutés; ainsi l'inquisiteur Louis de Rochette, qui fut brûlé à Toulouse en 1539, le carmélite Jean de

l'Espine, le cardinal de Châtillon, et bien d'autres. Plusieurs de leurs confrères, amis secrets de la Réforme, montrèrent moins de décision et demeurèrent extérieurement dans le catholicisme. Bien des laïques de haut parage, qui partageaient leurs sentiments. agirent de même. Les femmes qui embrassèrent les croyances réformées le firent, en général, avec une décision et une persévérance presque égales à celles des femmes de l'Église primitive. Plusieurs princesses de sang royal appartinrent de cœur à la cause évangélique. Aux noms déjà mentionnés de la reine de Navarre et de la duchesse de Ferrare, on doit joindre ceux de Jeanne d'Albret et de Marguerite de France, duchesse de Savoie. Enfin, au dire de Bèze et d'autres auteurs protestants, de redoutables châtiments de Dieu frappèrent alors les ennemis les plus acharnés de leurs coreligionnaires. Si une extrême prudence est nécessaire lorsqu'on se livre à des appréciations de ce genre, la mort d'Henri II, la défaite de St-Quentin et d'autres faits encore nous paraissent confirmer hautement la vérité de cette assertion.

Malgré l'ensemble de circonstances favorables que nous venons d'indiquer, l'espoir que la Réforme arriverait à conquérir la France était, humainement parlant, la plus grande des illusions. Elle n'eût pu y parvenir qu'en brisant toutes les traditions, et en renouvelant de fond en comble l'état social; aucune transaction avec le catholicisme ne lui était possible. S'étant placée elle-même dans la position d'une religion interdite, la plus haute prétention qu'elle put avoir était de parvenir à être tolérée.

Au milieu des bûchers toujours prêts à se rallumer, un penchant irrésistible entraînait les luthériens à se constituer en communautés. Partout des Églises prenaient naissance; mais elles vivaient isolées, indépendantes les unes des autres. Et pourtant, si nul lien commun ne les unissait encore, Calvin, à Genève, travaillait sans relâche à en préparer un. Pour soumettre à une discipline sévère et pour conduire à la pureté de doctrine ceux qui se séparaient de l'Église romaine, le réformateur genevois voulait avant tout qu'ils rompissent ouvertement avec les « idolâtries » et les « superstitions » de cette Église; il flétrissait les indécis des noms de *moyenneurs* ou de *temporiseurs*. Immenses étaient les difficultés de la tâche qu'il s'était imposée; ce n'était que par l'ascendant de sa haute intelligence et au moyen de sa parole écrite seule qu'il pouvait agir sur des frères dont le séparaient le temps, la distance et les murs des cachots. Parfois il avait la douleur de voir des pasteurs sans vocation réelle, d'anciens prêtres encore à demi catho-

liques ou « n'enseignant qu'à demi la vérité, » prendre la direction des troupeaux, et il se trouvait réduit à multiplier de loin ses efforts pour remédier au mal. Cependant, si, quand il le jugeait nécessaire, on le voyait déployer une sévérité excessive, un tact pratique remarquable lui faisait, suivant les cas, tempérer la rigueur des règles qu'il s'attachait à établir. Mais ce qu'il ne toléra jamais, ce fut, après que l'organisation ecclésiastique eut été mise en vigueur, que l'on cherchât à compromettre la paix intérieure des Églises, ou à relâcher le lien qui les unissait entre elles.

Parmi ces jeunes communautés, celle qui se fonda à Paris en 1555 mérite une mention particulière, puisque son organisation servit, quelques années plus tard, de modèle à celle de toutes les Églises réformées de France. Dès 1557, la découverte d'une de ses assemblées de culte ayant attiré sur elle l'attention publique, plusieurs de ses membres furent mis à mort; mais, malgré cette sanglante épreuve, la Réforme continua à faire des progrès assez sensibles dans les hautes classes, et, l'année même qui suivit ces exécutions, on chantait publiquement au Pré-aux-Clercs les psaumes de Marot. L'irritation du clergé romain redoubla. Dans les négociations qui précédèrent le traité de Câteau-Cambrésis, les cardinaux de Lorraine et de Granvelle posèrent en principe l'extirpation de l'hérésie. Vers le même temps, un personnage d'un rang élevé, Andelot, colonel-général de l'infanterie, fut emprisonné comme favorable à la Réforme, mais bientôt, il est vrai, relâché, après avoir assisté à une messe.

C'est au moment où l'orage, grondant ainsi sur leurs têtes, semblait prêt à fondre sur eux avec une violence nouvelle, que les *calvinistes* (ce nom commençait alors à remplacer celui de luthériens) conçurent et exécutèrent une œuvre digne de notre plus haute admiration : l'union doctrinale et ecclésiastique de toutes les communautés réformées françaises. L'idée de cette union prit naissance dans une assemblée de pasteurs et de laïques tenue à Poitiers en 1558, et l'Église de Paris, alors déjà dirigée par un consistoire composé de pasteurs, d'anciens et de diacres, fut chargée d'en préparer la réalisation. Au mois de mai 1559, les députés de onze Églises, réunis dans la capitale en *Synode national* ou *général*, adoptèrent les projets de confession de foi et de discipline ecclésiastique qui leur furent soumis.

Après avoir établi l'Écriture sainte comme unique règle de la foi, la confession énumérait les dogmes fondamentaux enseignés dans la Parole de Dieu, et rejetait expressément les décrets ou tra-

ditions ecclésiastiques qui n'y étaient pas conformes. Elle définissait l'Église et en réglait le gouvernement; elle rappelait les deux sacrements institués par Jésus-Christ; enfin elle prescrivait de la manière la plus expresse l'obéissance aux magistrats, « encore qu'ils fussent infidèles. »

La discipline reposait sur une base large et démocratique. Elle instituait pour diriger l'Église une hiérarchie d'assemblées, les unes et les autres composées de membres laïques et ecclésiastiques. Chaque Église particulière avait son consistoire; les délégués d'un certain nombre de ces corps formaient un colloque. Au-dessus des colloques se trouvaient les synodes provinciaux, placés eux-mêmes au-dessous des synodes généraux. Cette organisation, bien supérieure au système théocratique mis en vigueur à Genève par Calvin et entièrement indépendante de l'État, formait comme une pyramide, dont la réunion des Églises eût constitué la base et le synode national le sommet; chacune de ses parties concourait à l'harmonie et à la solidité de l'ensemble. Le synode national, qui couronnait l'édifice, exerçait sur toute l'Église une précieuse surveillance, et, par l'intermédiaire des corps placés au-dessous de lui, pénétrait jusque dans la vie intérieure de chaque communauté. Toutes les communautés, à leur tour, au moyen des mêmes canaux, se trouvaient en communication avec le synode national. Entre le chef et les membres existaient ainsi une action et une réaction continuelles, qui contribuaient de la manière la plus féconde à développer et à entretenir la vie dans tout l'organisme, et donnaient à l'Église réformée française un caractère essentiellement missionnaire. Conformément au caractère du temps et à l'esprit du calvinisme, la discipline s'exerçait sur beaucoup de points regardés aujourd'hui comme appartenant au domaine de la vie privée. Il ne faut point voir là l'effet d'un rigorisme exagéré, mais bien celui d'une force spirituelle et créatrice, grâce à laquelle l'Église imprimait à la vie publique et particulière de ses membres une empreinte austère, qui convenait assurément à une Église de martyrs. La censure, la suspension de la Cène et l'excommunication formaient les trois degrés des peines ecclésiastiques.

Présentée au roi par Bèze lors du colloque de Poissy, la confession de foi fut revue et comme sanctionnée dix ans plus tard, de même que la discipline, au synode national de La Rochelle, où la reine de Navarre, son fils, le futur Henri IV, le prince de Condé et plusieurs autres notabilités protestantes la signèrent. La confession, qu'on nomma dès lors *Confession de La Rochelle*, et la dis-

cipline ont toujours été regardées comme la base et le lien organique des Églises réformées de France. Ces deux remarquables documents renfermaient toutefois le principe de développements nouveaux, et, dans la suite, les articles de la discipline s'élevèrent successivement du chiffre de 40 jusqu'à celui de 222.

Lorsqu'on examine la série des actes synodaux des temps postérieurs, il est intéressant d'y assister au développement graduel des germes de sévérité dogmatique et morale que cette première constitution de l'Église réformée renfermait encore à l'état latent. On en vint peu à peu à rejeter d'une manière absolue bien des usages traditionnels qui n'avaient pas été d'abord expressément abolis (les noms de baptême non bibliques, par exemple), ainsi que tous les éléments mondains autorisés ou sanctionnés par l'Église romaine (danses, « mommeries, » comédies, fête des rois, mardi-gras, etc.). On comprend quelle répulsion profonde une Église d'une austérité aussi excessive dut exciter chez un peuple ami du plaisir, et ceci explique comment le parti fanatique put un jour céder à la funeste tentation d'expulser, par une bonne saignée, cette *materia peccans* du corps de la France. Des décisions synodales d'un autre genre accentuèrent également dans la suite les différences qui séparaient le calvinisme, soit de l'État, soit de l'Église romaine; ainsi, celle qui autorisait les mariages entre cousins-germains, interdits par la jurisprudence canonique. Du reste, pendant toute la vie synodale des calvinistes, ceux-ci se virent fréquemment forcés d'adoucir dans la pratique la sévérité de leur discipline; ils ne le faisaient, il est vrai, qu'à contre-cœur, et la mauvaise grâce avec laquelle ils obéissaient à mainte prescription des autorités, les échappatoires qu'ils imaginaient pour s'y soumettre le moins possible (à l'ordre de chômer les fêtes catholiques, par exemple), les fit accuser, non sans quelque fondement, d'être ergoteurs et amis des contestations. Au sujet de ce développement ultérieur de la discipline, il est à remarquer que les 40 articles de 1559, composés à la hâte par quelques personnes dans un temps de cruelle persécution, devaient presque inévitablement renfermer des lacunes ou des dispositions contradictoires, et il serait très-injuste d'en faire un reproche à leurs auteurs.

Les Églises d'Allemagne, de Hollande et de Suisse se déclarèrent à plusieurs reprises d'accord avec la confession de foi française. Cette confession et la discipline ecclésiastique ont été visiblement accompagnées de la bénédiction du Seigneur, et une « nuée de témoins » les ont scellées de leur sang.

Quelle part Calvin a-t-il prise à la composition de cette double charte de la réformation française? Évidemment il ne put y rester étranger; il soutenait pour cela des rapports trop fréquents et trop intimes avec ses coreligionnaires de France, sur lesquels il ne cessait d'agir par ses écrits et par les missionnaires qu'il leur envoyait. On reconnaît son esprit dans les grandes doctrines qu'énonce la confession de foi, et celle-ci rappelle même (§ 14) les « imaginations diaboliques » de Servet. Cependant ce n'est point au réformateur qu'il faut attribuer la composition de ces documents, où la dogmatique calviniste, la doctrine de l'élection, en particulier, ne se trouve pas aussi développée que dans les écrits de Calvin. On a démontré que, gravement malade en mai 1559, celui-ci n'eut pas, à cette date, la possibilité de correspondre avec les pasteurs de France. Ce serait donc plutôt Théodore de Bèze, de qui, en ce temps, l'Église de Paris reçut un projet de confession de foi en 34 articles, qui pourrait avoir eu une certaine part à nos documents. Ceci nous autorise à conclure que la confession et la discipline ont dû leur origine à la conscience chrétienne et ecclésiastique de l'Église réformée de France elle-même, pénétrée, il est vrai, de l'esprit de Calvin. Chandieu, alors pasteur à Paris, peut avoir été le rédacteur de ces pièces. Ajoutons que, déjà en 1526, c'est-à-dire à un moment où Calvin était encore écolier, les principes que l'on retrouve dans la constitution ecclésiastique française avaient été présentés par Lambert au synode de Homberg. Est-il à croire, d'ailleurs, qu'au péril de leur vie, les membres du synode de 1559 se fussent rassemblés pour adopter une confession de foi et une discipline qui n'auraient point été leur œuvre, et que Calvin leur eût envoyées toutes faites de Genève? Jusqu'à preuve du contraire, nous repoussons une supposition aussi inadmissible, selon nous, que peu honorable pour le synode et pour l'Église réformée de France elle-même.

IV.

LE CALVINISME EN FRANCE.

Après son expulsion de Genève, Calvin s'était retiré à Strasbourg, espérant pouvoir y reprendre, loin des difficultés extérieures, les études qui lui étaient chères; mais bientôt, nommé professeur de théologie, puis pasteur de la communauté française,

il se vit ramené par cette dernière charge aux luttes de la vie pratique. Loin de se borner, en effet, à la prédication de l'Évangile, il *dressa* l'Église, c'est-à-dire, y mit en vigueur, mais non sans opposition, cette même discipline qui avait causé son bannissement de Genève. Il assista aussi, vers ce temps, à diverses conférences ecclésiastiques en Allemagne, et y apprit à connaître Mélanchton, avec lequel il entretint, dès lors, des relations d'affectueuse estime. Peut-être son séjour à Strasbourg ne fut-il pas sans influence sur ses vues théologiques, les réformateurs de cette ville occupant, pour la doctrine de la Cène surtout, une position intermédiaire entre les Allemands et les Suisses.

Cependant, Calvin n'oubliait point Genève, vers laquelle semblait l'attirer une puissance irrésistible, et, lorsque le cardinal Sadolet, par une lettre pressante, convia ses habitants à rentrer dans le giron de l'Église, Calvin, comme s'il fût demeuré le gardien de son ancien troupeau, réfuta, dans un écrit remarquable, les arguments du prélat avec une logique et une force telles que celui-ci jugea superflu de renouveler sa tentative. Un jour arriva enfin où Genève, reconnaissant toute la valeur de l'homme qu'elle avait exilé, décida son rappel. Calvin, que Strasbourg eût désiré retenir, hésita longtemps avant de céder aux instances des Genevois; mais le sentiment du devoir l'emporta de nouveau chez lui, et il se décida à reprendre un ministère dans l'exercice duquel, il le savait d'avance, de cruelles épreuves et des difficultés de tout genre devaient entraver ses efforts. Ses anciens paroissiens l'accueillirent avec une joie mêlée de repentir, et le prièrent, dit le protocole du Conseil, de rester auprès d'eux « pour toujours. »

Parvenu au seuil du second ministère de Calvin à Genève, c'est-à-dire au moment où le réformateur commença à exercer dans cette ville, comme au dehors, l'influence la plus étendue, nous devons essayer de présenter la caractéristique de cette influence, en tant surtout qu'elle agit sur la France.

THÉOCRATIE DANS LA FORME DE LA CONSTITUTION ET DE LA DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUES.

Calvin avait pour but de former un peuple qui fût agréable au Seigneur. Voyant dans la communauté extérieure le type de l'Église glorifiée de l'avenir, il voulait, pour réaliser celui-ci, que la partie chrétienne du peuple dominât celle qui ne l'était pas, et que, par le moyen de la discipline, toute Église réformée en principe devînt une parcelle visible du royaume de Dieu; il voulait, en un mot,

fonder une théocratie chrétienne. Aussi fit-il de l'acceptation d'une constitution et d'une discipline ecclésiastiques la condition *sine quâ non* de son établissement à Genève. La constitution que le réformateur composa, d'accord avec Farel et Viret, reposait sur les principes suivants : Dieu est roi et le pouvoir temporel gouverne en son nom. Le devoir de cette autorité est d'établir le règne de Christ et de maintenir la vraie et pure explication de l'Écriture sainte. Une étroite union doit donc exister entre l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle, sans toutefois qu'aucune d'elles soit subordonnée à l'autre. Calvin nous semble, en fait, avoir mal observé ce principe; car il soumit bien l'Église à l'État, tout en faisant pénétrer, purifier et sanctifier celui-ci par celle-là. L'Église et l'État, ayant un seul chef suprême, Christ, se trouvent aussi soumis à une même autorité visible, autorité qui, oligarchique à Genève, eût pu ailleurs être monarchique. Mais l'Église, légitime interprète des lois de Christ, en présence d'une multitude qui cherche à se soustraire à leur influence, a le devoir de réclamer l'appui de la loi extérieure. Par ce recours au bras séculier, le réformateur, on le voit, faisait abandonner à l'Église le point de vue de l'Évangile et la ramenait à celui de l'Ancienne Alliance. De cette situation eût pu, selon les cas, résulter le despotisme de l'État ou celui de l'Église, si l'organisation de la république genevoise et l'exemple des Églises françaises n'eussent fourni à Calvin le moyen de parer à ce danger.

Calvin ne fut donc pas, comme on l'a dit, le fondateur de la constitution presbytérienne; mais il sut la développer, la formuler ; il l'unit intimement à l'organisme de l'État, et la mit en pratique à Genève en la couronnant par la théocratie. Ainsi que dans les Églises de France, le Consistoire formait la base de l'édifice ecclésiastique genevois; mais n'ayant au-dessus de lui ni colloques, ni synodes, il constituait en même temps le pouvoir supérieur, et, chose contraire à tous les principes, jugeait en première et en dernière instance. En outre, présidé par un magistrat et renfermant deux fois moins de pasteurs que de laïques, le Consistoire offrait, par sa composition, un danger que ne connurent jamais les Églises françaises, celui que l'autorité y prît la haute main. Les anciens, soit *juges* laïques, n'étaient point, en effet, tirés du peuple; deux d'entre eux faisaient partie du Petit Conseil, les dix autres du Conseil des Soixante ou de celui des Deux-Cents. Tout en reconnaissant que la démocratie se trouvait à la base de l'Église primitive, Calvin en redoutait les dangers dans une Église de multitude et

de là vinrent ses concessions au principe aristocratique. Ces imperfections de l'œuvre du réformateur, qui ne lui échappèrent certainement point à lui-même, ne doivent pas nous en faire méconnaître la valeur. Le fait de l'avoir conçue, comme celui de l'avoir exécutée, témoigne hautement de la grandeur intellectuelle et morale de Calvin; et si l'on songe qu'il ne possédait ni autorité, ni prestige extérieur d'aucun genre qui puisse expliquer son influence, on admirera d'autant plus la puissance de son esprit, qui, non-seulement transforma Genève, mais encore sut propager ses principes en Écosse et les y maintenir, ainsi qu'en France, en dépit de tous les orages qui semblaient devoir les détruire.

Chargé de veiller sur le troupeau, de reprendre en secret et en public, et, au besoin, d'excommunier, le Consistoire était le censeur permanent de tous les citoyens, et exerçait une sorte d'inquisition. Un étrange amalgame de l'esprit chrétien et de celui de l'Ancien Testament caractérise ainsi le système calviniste. Ce système ne reculait point devant le principe que les contempteurs de l'honneur de Dieu doivent être punis par le glaive, principe qui a eu pour conséquence extrême le bûcher de l'infortuné Servet. Des châtiments très-rigoureux punissaient les infractions graves à la loi divine. Les peines plus légères, telles que l'excommunication et la pénitence publique, étaient prononcées par le Consistoire, qui réglait ou réprimait les plaisirs, les amusements, tous les détails de la vie sociale d'un petit peuple léger et porté à la dissipation, et pénétrait même dans le sanctuaire de sa vie domestique.

Cette sévère législation avait pour but de purifier le champ de l'Église; mais Calvin voulait en même temps y répandre la semence de l'Évangile. S'il imposait une discipline rigide, c'est que la doctrine étant pour lui l'âme qui animait le corps, ceux auxquels on l'enseignait devaient se montrer chrétiens par la sainteté de leur vie. Un remarquable ensemble d'institutions concourut à opérer la transformation religieuse du peuple, depuis les « visitations » que faisaient à domicile les pasteurs et les magistrats, jusqu'à l'Académie, qui devint bientôt un séminaire théologique, non-seulement pour Genève, mais pour tous les pays où s'exerçait l'influence du réformateur. Des réfugiés d'une foule de contrées accouraient auprès de ce dernier; mais Calvin combattit énergiquement les doctrines particulières qu'apportèrent plusieurs d'entre eux, et, pour les comprimer, appela à son aide le bras de l'État. Avec cette propagation de la doctrine évangélique, une ère nou-

velle commença pour Genève, et cette ville devint, sous Calvin et sous son disciple Bèze, un brillant foyer de lumières.

Cette œuvre ne s'accomplit pas, néanmoins, sans que son auteur eût à lutter contre des obstacles et des difficultés immenses; son propre témoignage en fait foi. Au dehors, ses doctrines de la prédestination et de la Cène, la jalousie qu'excitait la haute considération dont il était entouré, sa discipline, enfin, que lui enviaient les Églises mêmes qui ne l'avaient pas adoptée, éloignèrent de lui les réformés de la Suisse. Les circonstances politiques et la rancune des réfugiés qu'il avait chassés de Genève augmentèrent encore cet éloignement. Il faut le dire aussi, Calvin, quoique naturellement timide, était enclin à la colère, et, s'il dominait cette passion par la puissance de la grâce, il s'était, d'un autre côté, tellement identifié avec sa doctrine, en même temps qu'il identifiait celle-ci avec Dieu, qu'il voyait dans les offenses contre sa personne des attaques contre ses croyances et que les attaques contre ces dernières lui semblaient dirigées contre Dieu lui-même. Il était, on l'a remarqué, plus animé de l'esprit des anciens prophètes que du doux esprit de l'Évangile. Enfin, vu la haute importance qu'il attachait à l'unité de l'Église, le salut de celle-ci primait parfois à ses yeux celui des individus, et il se laissait entraîner à placer sa propre interprétation de l'Écriture au niveau de l'Écriture elle-même. Et pourtant, oserait-on affirmer que, sans les défauts que nous signalons, Calvin eût jamais été un réformateur ?

Les fruits de ses institutions et de l'esprit au moyen duquel ce grand serviteur de Dieu sut les vivifier furent si manifestes, que les adversaires impartiaux du calvinisme n'ont pu les méconnaître. Sa discipline, en particulier, ramena dans l'Église beaucoup d'anabaptistes. La sévérité morale calviniste passa en Écosse et en Angleterre, et si elle y produisit certains fâcheux effets, elle fut fertile aussi chez les puritains en précieux résultats. La discipline et l'esprit du réformateur de Genève constituèrent plus tard en France l'élément vital des Églises du désert, et ils se sont conservés jusqu'à nos jours dans l'Église d'Écosse.

PRÉDESTINATION.

Rappelons d'abord les vues de Calvin au sujet du libre arbitre. Presque tous les anciens docteurs de l'Église, Augustin excepté, en cherchant à mettre d'accord l'Écriture et les philosophes, ont trop relevé les forces humaines. L'homme parviendra d'autant mieux à se connaître lui-même qu'il sera plus abattu par le senti-

ment de sa misère. S'il ne sait comprendre que Dieu seul peut lui accorder ce qui lui manque, il commet un sacrilége, car il enlève au Très-Haut l'honneur qui lui est dû. L'homme a été privé par le péché des dons surnaturels, et les naturels, savoir la raison et la volonté, ont été corrompus en lui. Aussi, depuis sa chute, pèche-t-il volontairement, et pourtant nécessairement. Si Adam l'eût voulu, il aurait reçu le don de persévérer dans le bien; mais à nous (les élus) a été accordé celui de vouloir et de vaincre nos mauvais désirs par notre volonté. Mais n'y a-t-il pas contradiction entre les exigences de la loi et notre impuissance au bien ? A cette objection, Calvin répond avec Augustin que, si la loi ordonne, la grâce donne la force d'exécuter ses prescriptions, et que, si Dieu nous commande des choses que nous ne pouvons pas faire, c'est afin que nous reconnaissions la nécessité d'implorer son secours. Maintenant, comment concilier la sainteté et la justice de Dieu, d'une part, et sa miséricorde et sa grâce, de l'autre ? Au moyen d'un choix ou d'une séparation entre les pécheurs, dont les uns seront condamnés et les autres graciés. C'est dans cette inégalité de leur sort que consiste le don de la grâce.

Mais Calvin va plus loin, et enseigne une *prédestination* des pécheurs à la condamnation ou au bonheur, prédestination antérieure à la création du monde, et il cherche à appuyer cette doctrine sur diverses déclarations bibliques. Il rejette l'hypothèse d'après laquelle Dieu aurait simplement *permis* le mal. Il distingue aussi, avec autant de finesse que de vérité, entre le *commandement* et la *volonté* du Seigneur; c'est par celle-ci et non par celui-là que le mal arrive. Dieu n'est donc pas l'auteur du péché, mais il veut que le mal qui est dans le cœur de l'homme soit manifesté, afin de le punir. On ne doit pas non plus, selon Calvin, faire dépendre l'élection de la prescience de Dieu. Si le Seigneur élisait ou rejetait ceux dont il aurait préconnu la sanctification ou l'endurcissement, ce ne serait plus de sa grâce seulement, mais aussi de nos œuvres que dépendrait notre salut. A l'élection se lie étroitement l'inamissibilité de la grâce, doctrine déjà enseignée par Augustin, ainsi que la prédestination elle-même. Si l'élu ou le croyant (ces termes pour le réformateur sont synonymes) peut gravement déchoir, sa chute ne sera que momentanée, et il se relèvera certainement un jour. Son bonheur repose sur des bases si solides que la ruine même du monde ne saurait l'ébranler.

La conscience chrétienne et le sens pratique de Calvin lui firent

pourtant reconnaître la témérité de ses déductions. « *Decretum horribile!* » s'écrie-t-il plus d'une fois à la vue de l'abîme insondable dont il vient d'atteindre les bords (Inst., III, 23, § 7). Aussi recommande-t-il de la modération et de la prudence dans l'enseignement de sa doctrine. Dans quelques passages, très-isolés, il est vrai, il paraît même chercher à en adoucir un peu les aspérités, et, en rappelant les paroles d'Augustin : « L'ignorance fidèle est meilleure qu'une science téméraire, » il semble avoir fait lui-même la critique de son système. Cependant, plus il doit convenir de son audace, plus il combat les difficultés que soulève son inexorable logique chez ceux qui en redoutent les conclusions, et quoique lui-même, indécis, revienne parfois aussi sur ses pas, il reprend bientôt sa marche vers le but qu'il tremble d'atteindre.

L'article 12 de la confession de foi française renferme une conception infralapsaire de la prédestination; mais il ressort de ce qui précède que le point de vue de Calvin était supralapsaire. Bon nombre de théologiens calvinistes n'ont pas osé aller aussi loin, entre autres Jurieu, qui s'est refusé, à tort, selon nous, à admettre que son maître eût soutenu ce point de vue.

Malgré les objections auxquelles pouvait donner lieu la prédestination, ce dogme était pour Calvin une forteresse inexpugnable; il formait le centre de sa théologie, et Bèze allait jusqu'à l'appeler celui de la religion chrétienne elle-même. Calvin était convaincu non-seulement de sa vérité, mais aussi de son utilité, et même de son attrait. Le système, à notre sens, tout à fait biblique du réformateur au sujet de l'élection lui fit pourtant, malgré sa soumission à l'Écriture, traiter beaucoup trop légèrement les déclarations que celle-ci renferme relativement à la grâce universelle. Bien qu'on ne puisse le soupçonner d'avoir voulu tordre le sens de ces textes, Calvin les néglige ou les affaiblit par une exégèse forcée. Il veut conclure en faveur de la prédestination et ces passages s'y opposent, quoique d'autres passages plus forts encore s'opposent de même à une conclusion favorable à l'universalisme. Si la Bible ne renferme pas de système, chacun de ses lecteurs doit chercher à s'approprier ce qu'il a lu, en d'autres termes, tenter de s'en former un. Cette *tentative* constitue une limite que, dans le cas dont il s'agit, l'exégète le plus habile ne saurait franchir, car s'il ne réussit à résoudre l'apparente contradiction qui existe entre l'élection et la grâce universelle, il arrivera nécessairement à la doctrine de la prédestination, à l'universalisme ou au sémipélagianisme. En opposition à ceux qui pensent que l'universalité des promesses sup-

prime l'élection. Calvin fait observer que Dieu ne s'est pas imposé la loi d'adresser à tous le même appel ; mais ses Commentaires laissent de côté ou atténuent par des explications forcées bien des passages relatifs à la mort expiatoire de Christ pour le salut de tous les hommes. Pour n'en citer qu'un exemple, la déclaration contenue dans les paroles de saint Jean : « Christ est la propitiation pour les péchés de tout le monde (1 Jean, II, 2) » ne s'applique, suivant lui, qu'aux *croyants* répandus dans tout le monde.

En étudiant à la fois objectivement et subjectivement la prédestination de Calvin, on arrive à s'expliquer fort bien le singulier contraste qui existe entre cette doctrine et ses conséquences pratiques. Au point de vue objectif, elle nous fait voir dans l'homme un simple instrument de Dieu ; au point de vue subjectif, au contraire, elle nous le montre certain d'être appelé à son service et possédant la pleine assurance de la félicité éternelle. Envisagée sous cette dernière face, la doctrine calviniste se distingue très-avantageusement de celle d'Augustin ; non-seulement elle ne fournit plus de prise aux objections, mais elle est très-attrayante, encourage à la charité et excite à la sanctification. Mais c'est surtout objectivement que l'envisageait Calvin. Quant aux calvinistes, c'est uniquement au point de vue subjectif qu'ils s'en tinrent ; les conséquences théoriques du système n'eurent pas pour effet de les troubler ; elles n'existaient pas même pour eux. Cette distinction a échappé aux adversaires de la prédestination, au pieux Wesley, par exemple, et à d'autres, qui ont dépeint sous les couleurs les plus sombres ce dogme et ses résultats, et accusé ses défenseurs de faire de Dieu un être « plus faux, plus cruel et plus injuste que le diable. » L'histoire confirme pleinement ce que nous venons de dire au sujet des résultats pratiques ou moraux de la prédestination. On remarque une différence frappante entre les Églises calvinistes et celles qui ne l'ont jamais été ou qui ont cessé de l'être. Comparé sous le rapport de la vie religieuse avec l'Église catholique, le calvinisme a une supériorité manifeste. Rapprochons-le de l'arminianisme, et nous verrons que cette dernière doctrine n'a possédé ni la force créatrice, ni la puissance de cohésion qui fut propre aux Églises réformées françaises. Plusieurs de ceux qui la professaient passèrent au socinianisme ; en Angleterre, ils se joignirent à l'Église épiscopale, et, avec elle, se rapprochèrent du papisme au point que les disciples de Calvin durent chercher un refuge dans le puritanisme. Le contraste n'est pas moins tranché entre les Genevois calvinistes du seizième siècle et leurs succes-

seurs, disciples de Jean-Jacques. L'histoire démontre donc que la prédestination de Calvin a surexcité au plus haut degré la force morale de ses adhérents, et les a rendus capables de triompher de l'exil, des prisons et des supplices. Si cette doctrine a pu avoir aussi quelques effets fâcheux, ils ne sauraient changer ce résultat.

A nos yeux, le vice du système de Calvin ne réside point dans la base de l'édifice, qui défie toute critique, mais dans son couronnement, que le réformateur a audacieusement élevé au delà de la sphère humaine. Les théologiens luthériens, qui voulurent laisser inachevé le système de la grâce, se montrèrent bien plus sages et plus fidèles à l'Évangile ; il est vrai qu'ils ne donnèrent pas de réponse à bien des questions qui ne dépassent point les limites de la Parole de Dieu.

CÈNE.

Si, à l'occasion de son système dogmatique sur l'élection, Calvin a pu être accusé de témérité, on pourrait, en revanche, lui reprocher d'avoir laissé incomplète sa doctrine de la Cène. Mais comment adresser une semblable critique à une doctrine qui énonce un mystère divin? Calvin lui-même, après avoir exposé les fruits précieux d'amour et de consolation que ce sacrement renferme pour nos âmes, avoue humblement qu'il ne peut le comprendre, et exhorte les fidèles à aller plus loin et à s'élever plus haut qu'il ne sait les conduire.

Déjà en 1540, où les controverses sur la Cène étaient bien moins violentes qu'elles ne le devinrent plus tard, le réformateur déplorait qu'elles eussent éclaté. Nous passerions volontiers sous silence ces tristes débats, si la question de la Cène n'était précisément celle qui acheva d'opérer la scission entre le luthéranisme, d'une part, et le calvinisme et le zwinglianisme, de l'autre. Le colloque de Poissy (1561) marque la date définitive de cette séparation. Calvin n'admettait dans la Cène qu'une participation spirituelle au corps et au sang du Seigneur, conception d'où résultait nécessairement l'exclusion des incrédules et des impies. Luther, au contraire, après avoir d'abord, par opposition à la transsubstantiation catholique, partagé les vues de Zwingle, enseigna qu'*avec*, *sous* et *dans* le pain et le vin, le communiant, fût-il incrédule ou impie, participait réellement au corps et au sang de Christ. Pour Calvin, l'union avec Christ dans la Cène était réelle, mais non naturelle, vivifiante, mais non locale. Jésus, notre unique

aliment, nous est offert dans la divine Parole; mais, vu notre faiblesse, Dieu a daigné ajouter à cette Parole un signe visible qui nous représente la substance de ses promesses. En prenant part à la Cène, nous pouvons entrer en communion avec Jésus: le nier serait, non-seulement rendre ce sacrement vain et inutile, mais commettre un horrible blasphème. Le pain et le vin sont les « instruments » ou symboles visibles, au moyen desquels nous sont offerts le corps et le sang de Jésus. La Cène doit donc être pour nous comme un pressant aiguillon qui nous fasse sentir toujours mieux les biens que nous avons reçus ou que nous recevons journellement de la bonté du Seigneur.

Quelque évidente que fût l'opposition de ces deux points de vue, on avait déjà en les formulant précisé des choses qui n'eussent pas dû l'être: dans la bonne intention de s'entendre, on avait abordé le domaine de la spéculation et augmenté ainsi les divergences. Indiquons les points contradictoires qui, dans ce débat, étaient inévitables, et ceux qu'au contraire on eût pu ne pas aborder.

Tandis que pour Calvin la manducation de la Cène provenait de la foi, pour les Zwingliens elle était en quelque sorte simplement synonyme de la foi elle-même. En combattant la transsubstantiation, Zwingle et Œcolampade avaient oublié de montrer quelle présence de Christ on doit croire dans la Cène et quelle communion avec lui celle-ci procure. Selon Calvin, sans la Cène, le fidèle reçoit bien par la foi la certitude de son pardon, mais ce sacrement lui en donne une assurance plus complète. Offerts à tous, le corps et le sang de Christ sont reçus par les seuls croyants. A l'objection que, s'il en est ainsi, l'efficace et la puissance de la Cène dépendent de la foi de celui qui y participe, il répond que l'efficace du mystère subsiste, il est vrai, mais que, reçus avec des dispositions indignes, les aliments spirituels perdent leur nature. Dans plus d'un passage de ses écrits, Luther lui-même a atténué les différences qui, sur ces points, le séparent de Calvin; mais la *manducatio oralis*, qu'il persista à admettre en opposition à la participation au corps et au sang de Christ par la foi, qu'enseignait le réformateur genevois, maintint entre eux une divergence plus grave. Peut-être le débat entre les deux théologiens tenait-il à ce que, aux yeux de Luther, le communiant reçoit dans la Cène moins un agent qu'une chose passive, à ce que, selon lui, le pain et le vin renferment Christ tout entier, à la fois dans sa nature divine et dans sa nature humaine, tandis que, selon Calvin, l'agent ne pouvant se séparer de son action spirituelle, ce sont les effets vivifiants de

la présence de Christ pour le croyant que le sacrement met en saillie plutôt que cette présence elle-même.

Au fond, la cause principale de ces conceptions opposées est subjective: elle tient aux deux individualités si belles, mais si diverses de Luther et de Calvin. Celui-ci était une nature délicate, intellectuelle, que les abus du catholicisme entraînèrent à réagir à l'excès contre eux; s'il pénétra, de toute la puissance de son intelligence, dans les mystères de Dieu, il était, en revanche, très-éloigné de la mystique et de la contemplation. Celui-là, au contraire, était une nature forte, mais poétique, attachée aux choses sensibles, mais en même temps contemplative; il unissait en lui, si l'on peut ainsi dire, le ciel et la terre, et aspirait à la présence corporelle du Seigneur. Appelés à préciser ce qu'était pour eux le sacrement de la Cène, ces deux hommes si divers devaient être forcément entraînés dans les domaines de la spéculation et de la controverse. Pourtant, sans souscrire à la conception de Calvin, Luther ne la combattit jamais expressément. Mais, conduit par la lutte à oublier l'essence même du mystère, il s'appuya sur la lettre des paroles de l'institution, dont il donna une explication compréhensible à tous, et un grand avantage lui fut ainsi assuré sur Calvin. Celui-ci, pour lui répondre, abandonna à son tour le mystère pour s'aventurer sur le terrain des syllogismes et des distinctions scolastiques. Les laïques ne pouvaient rien comprendre à ces disputes; la controverse sur la toute-présence du corps de Christ les frappa davantage. Luther cherchait à prouver l'ubiquité par le rapport des deux natures chez le Sauveur; Calvin, au contraire, la niait, et enseignait que Christ glorifié ne peut être trouvé avec son corps que dans le ciel, en un lieu déterminé, par la puissance de la foi.

La doctrine zwinglienne de la Cène, et surtout les efforts des théologiens de Strasbourg pour la mettre d'accord avec la doctrine luthérienne, contribuèrent encore à augmenter les divisions; et ces tentatives d'accommodement eurent pour résultat de faire injustement accuser Calvin d'inconséquence et même d'hypocrisie. Ayant signé à Strasbourg la confession d'Augsbourg modifiée par Mélanchton, confession dont l'article relatif à la Cène n'avait pas encore reçu l'interprétation officielle dans le sens luthérien qui lui fut donnée plus tard, il se vit soupçonné par les Suisses d'avoir adopté la consubstantiation de Luther. Le *Consensus Tigurinus* de 1549 rétablit l'harmonie entre les calvinistes et les zwingliens, et, s'il fut loin de les unir étroitement, il eut du moins le précieux

avantage de tracer à ces deux fractions de l'Église réformée des voies non opposées, mais parallèles. Calvin nourrit quelque temps l'illusion que le luthéranisme lui-même pourrait s'y rattacher; mais Dieu ne veut pas d'union artificielle, et bientôt la conception luthérienne de la Cène fut remise en saillie de la manière la plus âpre par le fanatique Westphal.

Avant le réformateur allemand déjà, LeFèvre avait émis, au sujet de la Cène, une manière de voir analogue à la sienne; mais, sauf quelques disciples de ce théologien, aucun Français ne l'adopta. Ce fut la doctrine de Zwingle qui se répandit en France, où bientôt elle céda la place à celle de Calvin.

RAPPORTS AVEC L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

Calvin a poussé infiniment plus loin que la Réformation allemande son opposition contre l'Église romaine. Bien des circonstances particulières à la France peuvent rendre compte de ce fait: les souvenirs des Albigeois et des Vaudois persécutés, les sanglantes luttes au milieu desquelles se développa la Réforme française, le fait que les calvinistes, faible minorité, vivaient entourés de leurs plus mortels ennemis, la réaction catholique, enfin, qui arbora pour drapeau les usages les plus superstitieux du culte romain. D'ailleurs, ce ne fut pas Calvin qui donna l'impulsion au mouvement réformateur; ce dernier existait avant lui, de même que la tendance qui, voyant dans les images des idoles, en voulait à tout prix la destruction.

On ne peut nier, toutefois, que Calvin ne se soit pleinement associé à cette opposition au catholicisme et ne l'ait érigée en système. Dans l'Église romaine il reconnaît bien le temple de Dieu, mais le temple de Dieu profané par ses ennemis. Le pape, dit-il, ne serait même pas l'Antechrist s'il ne siégeait dans ce temple. Notre devoir est donc de nous efforcer de purifier les sanctuaires, indignement souillés. Le pape est l'Antechrist, car il usurpe tous les priviléges de Dieu; il impose des lois à la conscience et condamne aux peines éternelles; il établit de nouveaux sacrements et falsifie ou détruit entièrement ceux que Christ a institués; il invente des moyens de salut opposés à la doctrine de l'Écriture. Ce n'est que parce qu'elle conserve quelques restes des attributs d'une Église qu'une « caverne de tant d'abominations » peut encore en porter le nom. Calvin, dans d'autres passages de ses écrits, va même jusqu'à lui contester ce titre. Il remarque avec ironie, à propos de l'énumération des charges ecclésiastiques faite par St. Paul

(Eph. IV, 11), que les papistes seraient en droit d'accuser l'apôtre d'avoir omis celle de pape; il trouve le titre d'évêque de Rome trop honorable pour ces « bêtes cornues; » il désirerait même que. par respect pour le nom de Dieu, on s'abstînt de prier pour eux. Comme, dans la Nouvelle Alliance, il n'y a plus ni sacrifice ni autels, il repousse tout sacerdoce des prêtres. A peine peut-on, à son avis, assister aux écoles des papistes sans faire naufrage quant à la foi, tant, chez eux, la lumière de l'Évangile est éteinte et la grâce de Christ affaiblie. Les conciles, les cardinaux, les évêques ne sont pas traités par lui avec plus d'indulgence.

Quant au dogme fondamental de l'Église catholique, la transsubstantiation, son rejet va de soi, et ce seul fait montre déjà la différence capitale qui sépare le luthéranisme du calvinisme ; le réformateur omet complétement l'élément mystique de cette doctrine pour ne s'attacher qu'à son élément magique. Le rejet de la transsubstantiation entraîne celui de toutes les parties du culte catholique qui s'y rattachent, particulièrement de la *messe*. A peine Calvin trouve-t-il des expressions assez fortes pour stigmatiser ce « centre de l'idolâtrie, » ce « *detestabile sacrilegium.* » Toute participation, tant indirecte fût-elle, aux actes et aux usages du culte romain, et même la simple assistance à ce culte, à moins qu'elle ne fût accompagnée de quelque manifestation désapprobatrice, était regardée par lui comme une infidélité et sévèrement censurée. Il convient de rappeler ici que souvent, pour se soustraire à la persécution, bien des hommes timides, que Calvin appelait « nicodémites, » regardant les actes extérieurs comme indifférents, continuaient à suivre le culte de l'Église romaine, à laquelle ils n'appartenaient plus de cœur. Plus d'une fois, dans ses écrits, le réformateur s'éleva avec énergie contre ces chrétiens indécis. Pour lutter contre leur spiritualisme hypocrite, il était indispensable de séparer, par de fortes digues, les adhérents de la Réforme du courant qui eût pu les entraîner. C'est là ce qui porta Calvin à proscrire bien des usages traditionnels conservés par le luthéranisme, tels que les autels, la croix, les cierges et surtout les images.

La violente opposition du calvinisme contre l'Église romaine lui fit complétement méconnaître la valeur de la mystique. Il ne sut pas comprendre que c'était pour répondre à un besoin religieux profond que les mystiques, s'autorisant de l'exemple du Sauveur lui-même, s'attachaient à exprimer les choses spirituelles au moyen d'images sensibles. Calvin et ses successeurs ne virent là que des « badinages, » qu'une conception grossière et charnelle

du christianisme, et regardèrent comme des insensés les saints de l'Église romaine qui s'efforçaient de réaliser extérieurement le détachement du monde ou la pauvreté apostolique.

Calvin rejeta naturellement aussi la tradition. Luther, nous l'avons vu, était arrivé au principe de la justification par la foi au moyen de la mystique, avant d'avoir étudié la Bible, et ce fait explique la hardiesse de ses vues sur le canon et sur l'inspiration; malgré sa haute estime pour l'Écriture, il nourrit toujours la conviction que, même au temps du plus grand abaissement de l'Église chrétienne, Dieu n'a jamais tout à fait abandonné celle-ci, et, en mainte occasion, il s'appuya sur son témoignage. Les réformateurs suisses et les réformateurs français, au contraire, conduits à la vérité par l'Écriture sainte, possédèrent une connaissance plus complète et plus harmonique de cette dernière, et l'idée de l'inspiration qui en résulta pour eux, tout en les exposant au double écueil de la servitude de la lettre et d'un subjectivisme outré, les préserva, d'autre part, de la critique dissolvante du rationalisme. Dès 1534, Calvin, dans sa *Psychopannychie*, déclarait que la Parole de Dieu doit être notre unique règle, et, dans son *Institution*, il insista fortement sur ce principe; il refusa donc à la tradition toute autorité. De là vinrent son rejet des péricopes et sa division du décalogue, conforme aux idées d'Origène, mais contraire à celle qui avait cours dans l'Église catholique et dans l'Église luthérienne. De là découlèrent encore ses vues relatives au culte et aux rites. Le réformateur reconnaissait que les cérémonies peuvent être utiles pour l'instruction des ignorants, mais à la condition de faciliter et non de rendre moins accessible la connaissance de Christ; il ne rejetait donc pas entièrement les rites extérieurs, mais il voulait les diminuer le plus possible. L'ensemble de l'histoire du calvinisme réduit à néant l'opinion assez répandue que l'excessive simplicité de son culte nuit à la piété et à l'édification; il est certain pourtant que Calvin a été trop loin dans sa proscription des formes. C'est dans sa nature éminemment peu poétique que nous voyons la cause de ce fait; elle l'entraîna à regarder le luthéranisme comme resté à moitié chemin dans la voie des réformes, ou même comme transigeant avec l'Église romaine, et cette manière de voir le sépara encore davantage de la réformation allemande.

En adoptant le principe de ne rien croire et de ne rien enseigner qu'il n'eût appris dans les écrits inspirés et de la propre bouche du Fils de Dieu, Calvin fut victime d'une illusion. Il ne lui était pas plus possible de se soustraire à l'influence de la tradition

qu'à celle de l'air qu'il respirait. Eût-il pu raisonnablement tenter de relier son Église à celle des temps apostoliques en rompant tous les fils qui rattachaient celle-ci à l'Église de l'époque intermédiaire? Lui-même, ayant fait ses études dans deux colléges de Paris, avait été élevé dans l'atmosphère de la théologie scolastique, et, bien qu'il déclarât repousser la tradition, il s'appuya plus d'une fois sur le consentement de l'Église; aussi, à cet égard, a-t-on pu, avec raison, le taxer d'inconséquence. A notre avis, dans son opposition contre le catholicisme, Calvin a méconnu la signification symbolique des cérémonies de l'Église romaine et trop oublié peut-être que l'histoire ecclésiastique, dans son ensemble, forme un commentaire vivant de la promesse du Seigneur d'être avec nous jusqu'à la fin du monde.

Le réformateur genevois eut le bonheur de trouver dans Théodore de Bèze un ami fidèle, un auxiliaire dévoué et un habile continuateur de son œuvre. Tout jeune encore, Bèze avait appris à connaître la vérité évangélique; mais, durant quelques années, les entraînements d'une vie mondaine et légère empêchèrent cette précieuse semence de se développer dans son cœur. Dès sa conversion, il se rendit à Genève auprès de Calvin, adopta les vues dogmatiques de celui-ci, et même, appelé comme professeur de grec à Lausanne, il tenta, mais sans succès, de les faire prévaloir dans cette ville. Bèze se fit bientôt connaître de la manière la plus avantageuse comme homme pratique, comme théologien et comme auteur. Placé, au bout de quelques années, à la tête de l'Académie genevoise naissante, il ne cessa, dès lors, de s'associer à tous les travaux de son maître, et particulièrement à ceux qui avaient pour objet l'affermissement et les progrès de l'œuvre réformatrice en France.

Les calvinistes, qui virent dans la mort d'Henri II un châtiment de Dieu, crurent, dans cet événement, apercevoir aussi pour eux-mêmes l'aurore de meilleurs jours. Le nouveau roi étant mineur, de grands changements étaient, en effet, probables. Catherine de Médicis, jusqu'alors humiliée par sa rivale et indignement délaissée, avait montré quelque sympathie pour la doctrine évangélique, et on pouvait croire qu'elle ne serait pas hostile aux réformés. Le roi de Navarre, premier prince du sang, leur était ouvertement favorable; avec l'appui du prince de Condé et de la maison de

Châtillon, il paraissait devoir facilement l'emporter sur les Guises. Ce fut cependant le contraire qui eut lieu. Catherine préféra la prépondérance de ces derniers à celle d'Antoine de Navarre, dont la faiblesse de caractère lui inspirait peu de confiance. Tandis qu'on accordait à ce prince de stériles honneurs, les Guises s'emparèrent du rôle et du pouvoir des anciens maires du palais, et rien ne fut changé au système persécuteur du règne précédent. Un autre motif encore que ceux de l'intrigue et du zèle religieux, l'intérêt personnel, fit des Guises les implacables ennemis des calvinistes. S'appuyant sur l'Église et sur la vieille religion nationale, les ambitieux Lorrains réussirent sans peine à s'en faire passer pour les protecteurs, et cette habile tactique les rendit les favoris du peuple. Bien loin donc de diminuer sous François II, la persécution ne fit qu'augmenter d'intensité. On épiait les assemblées des calvinistes, on pillait leurs maisons ; les prédicateurs excitaient la foule contre eux ; les dénonciations étaient encouragées, les visites domiciliaires provoquées. Souvent, égarée et furieuse, la populace de Paris arracha des hérétiques au bourreau pour les mettre elle-même en pièces. Arrestations, pillages, supplices : en ces mots semble, durant plusieurs mois, se résumer l'histoire des infortunés calvinistes ; « et pourtant, dit un contemporain, ils ne cessèrent ni leurs assemblées, ni aucun autre exercice de leur religion, tant était grand le zèle qui les enflammait pour elle ! »

La période que nous venons d'étudier est celle des plus beaux jours du calvinisme français. Il nous reste à tracer l'esquisse des progrès extérieurs accomplis par lui. Une ligne idéale, tirée de Genève à St-Malo, sépare la France germanique de la France gaëlique et de la France romane. Bien qu'éloignée de l'Allemagne, berceau de la réformation, la France romane qui, la première, reçut le christianisme, et, la première aussi, subit le joug de la papauté, fut également celle où s'enracinèrent le plus profondément les croyances évangéliques. Au nord, à l'ouest et au sud de Paris, une guirlande de petites églises enceignait la capitale. La Normandie, que l'on nommait « la petite Allemagne, » en comptait un nombre considérable, soit dans les villes, soit dans les bourgs. En Bretagne, la Réforme trouva moins d'accès. Le Maine, l'Anjou, la Touraine possédaient des communautés florissantes, bien que quelques-unes d'entre elles eussent été cruellement visitées par la persécution. La semence de l'Évangile, répandue dès 1537 en Poitou, avait aussi trouvé dans l'Aunis, la Saintonge et l'Angoumois, un terrain favorable à son développement. En 1558, l'Église de La

Rochelle possédait une organisation régulière ; à sa tête se trouvait un consistoire composé d'un pasteur, d'anciens et de diacres. Plus notables encore avaient été les progrès de la Réforme dans la Guyenne et dans le Languedoc, où le roi de Navarre exerçait la charge de lieutenant-général. Du côté du sud, le calvinisme avait Montauban pour métropole. A Nîmes, les trois quarts des habitants appartenaient à la communion réformée. Les montagnards des Cévennes avaient embrassé la foi évangélique avec un zèle dont héritèrent leurs descendants. La petite principauté d'Orange qui, elle aussi, s'était donnée à l'Évangile, offrait un lieu de refuge aux persécutés. En Provence, en Dauphiné, s'étaient constituées des Églises. Le voisinage de Genève favorisa beaucoup la diffusion des principes évangéliques dans la vallée du Rhône : « En cette province où mille ministres ne suffiraient point, à peine y en a-t-il quarante, » écrivait en 1562 le synode de Valence. Une Église importante avait pris naissance à Lyon. Les sympathies pour les croyances nouvelles étaient moindres dans la Bourgogne et dans la Champagne, qui, pourtant, comptaient plusieurs petites communautés. A Montargis, résidence de la duchesse de Ferrare, avait lieu la célébration régulière du culte évangélique. Hors des limites du royaume, le duc de Bouillon, qui venait d'embrasser la Réforme, offrait aussi un asile aux calvinistes dans sa principauté de Sédan. Un petit nombre seulement d'évangéliques se trouvaient en Lorraine. Enfin, les provinces du centre, l'Auvergne en particulier, renfermaient également des réformés disséminés en divers lieux. En somme, il n'y avait pas de ville importante qui ne comptât des confesseurs déclarés de l'Évangile, et bien des personnes qui, en secret, lui étaient sympathiques. On évalue à 2150 le nombre des localités du royaume dans lesquelles, vers ce temps, la majorité ou la moitié environ des habitants professaient la foi réformée. L'historien de Thou porte à deux millions le nombre total des calvinistes ; d'autres auteurs l'élèvent jusqu'à cinq millions. Quoi qu'il en soit, ce nombre était considérable, et le nonce du pape écrivait en 1565 : « Ce royaume est à moitié huguenot. »

Le martyre d'Anne du Bourg, martyre qui, dit Mézeray, « inspira à tous la pitié et à plusieurs cette persuasion que la croyance que professait un si homme de bien et si éclairé ne pouvait être mauvaise, » clôt dignement l'âge héroïque du calvinisme français. Dès les premiers jours de cette période, en effet, jusqu'à ceux que nous venons d'atteindre, c'est au prix d'incroyables difficultés et en affrontant les luttes les plus cruelles que la Réformation fran-

çaise a accompli chacune des phases de son développement; c'est au prix du sang de ses martyrs qu'elle a payé chacune de ses conquêtes.

Résumons, en terminant, les divers traits que nous avons constatés au sujet du calvinisme, afin de donner de lui une idée d'ensemble, avant le temps où les circonstances politiques, dans lesquelles il fut entraîné à jouer un rôle très-actif, altérèrent sa physionomie et son caractère.

Le calvinisme constitue en France un élément non-seulement *étranger*, mais encore *hostile*, auquel le temps et l'habitude seuls réussirent à faire assigner par l'opinion un rôle analogue à celui de l'opposition dans les États constitutionnels, c'est-à-dire celui d'une sorte de *levain*. Quant aux personnes qui regardaient comme voulues de Dieu l'existence et la conservation de l'Église catholique, il sembla leur faire entendre la voix d'une *conscience* indignée, protestant contre la déplorable situation ecclésiastique, religieuse et morale de la France, et elles le détestèrent pour cela; mais chez plusieurs aussi cette conscience réveilla et fortifia de précieux germes de vie. Il rendit ainsi au catholicisme le service de l'obliger à concentrer ses forces et à accomplir des réformes intérieures.

Son influence sur l'état moral de la France fut plus grande encore. Avec la renaissance avait disparu le sérieux des vieilles mœurs. Tout au plus, sous François Ier, subsistait-il quelques restes de l'ancien esprit chevaleresque; sous Henri II le mal fit d'effrayants progrès et empira encore durant les règnes de ses fils. Catherine de Médicis érigea la corruption morale en système politique; à la cour comme en voyage, son célèbre « escadron volant » l'accompagnait sans cesse, et l'influence des femmes sous son gouvernement dépassa toutes les bornes. Au nombre des moyens de domination de cette reine figuraient l'infidélité, le parjure et l'assassinat. Elle familiarisa la haute noblesse avec ces crimes, et « l'ancienne candeur gauloise » disparut. En même temps se généralisèrent le fanatisme, la superstition, et, sinon l'incrédulité ouverte, du moins l'habitude des blasphèmes et celle de traiter les choses saintes avec une coupable légèreté. Non moins triste était la situation du clergé. Le Concordat n'avait protégé l'Église contre les coups de la Réforme qu'en faisant durement peser sur elle le joug de l'État. C'était ce dernier, ou plutôt l'entourage royal, qui distribuait à sa guise les bénéfices aux prêtres les plus indignes et même à des laïques, pourvu qu'ils fussent bien en cour. Par son ambi-

tion, par sa cupidité, le clergé français, des témoignages contemporains l'avouent, aida aux progrès de l'hérésie. L'esprit de galanterie était alors pour un prêtre une qualité essentielle; et pour complaire aux « dévotes du bel air, » les prélats, dans leurs discours, affadissaient le plus possible les vérités religieuses. Le charme des belles manières, les progrès du bon goût, les séductions de l'art et de la poésie jetaient un voile sur l'excès du mal. En le déchirant d'une main hardie, le calvinisme se fit accuser de rudesse; on lui imputa une farouche hostilité contre les arts et les produits de l'imagination. Mais l'Église réformée de France était une église de martyrs; en présence des bûchers ou au pied des échafauds, ses membres pouvaient-ils s'occuper de danses, de chants et de musique? Même alors, d'ailleurs, les noms de Du Bartas, de Goudimel, de Franc, de Palissy réfutent hautement cette prétendue incompatibilité du calvinisme avec la poésie et avec l'art.

Mais il y avait plus encore. Par le simple fait de son existence, le calvinisme était pour le peuple français comme une écharde dans la chair; il lui inspirait la répulsion la plus profonde. Les catholiques ne pouvaient fermer les yeux à l'évidence; ils ne pouvaient nier la supériorité intellectuelle et morale des réformés, comme le prouvent les jugements de plus d'un auteur du temps sur Jeanne d'Albret, sur Coligny, sur Condé et sur d'autres grandes figures protestantes. Ils étaient même forcés de reconnaître cette supériorité chez des personnes simplement suspectes d'hérésie et opposées au parti des Guises. Il suffisait alors de se distinguer par sa moralité ou d'aimer sérieusement la science, pour paraître incliner vers la Réforme; c'est ce qui, en particulier, arriva au traducteur de Plutarque, Amyot, qui pourtant était prêtre. Un autre fait bien significatif aussi est le suivant: Dans les moments où il convenait au parti politique de ménager les calvinistes, il affectait de leur ressembler. Catherine elle-même savait fort bien alors se donner les airs de la piété, et avait étudié, à l'usage de ses entrevues avec les réformés, une certaine phraséologie biblique appelée par elle « locutions consistoriales. »

De ces aveux forcés, passons aux témoignages historiques impartiaux, et nous verrons se vérifier d'une manière bien frappante au sujet du calvinisme français la déclaration du Sauveur: « On connaît l'arbre à son fruit. » Il est superflu de rappeler les noms de la reine de Navarre et de Coligny, que les catholiques eux-mêmes n'ont pu s'empêcher de placer au premier rang. Mais quels carac-

tères que ceux d'un La Noue, d'un Du Plessis-Mornay, d'un Agrippa d'Aubigné, d'Hotman, d'Hubert Languet! Quels hommes que les pasteurs calvinistes, auxquels, pour la plupart du moins, leur zèle, leur héroïque intrépidité, leur infatigable activité missionnaire, leur développement intellectuel et religieux, assignent une place si éminente, et qui, on peut le dire, furent l'âme de la Réforme en France!

Grande aussi fut l'influence morale du calvinisme. Un exemple frappant peut en faire mesurer l'étendue. Lorsque, au temps du colloque de Poissy, un rapprochement momentané s'opéra entre les partis, la cour elle-même ne put se soustraire à cette influence. On y vit régner un ton plus sérieux; sa frivolité habituelle diminua, et les jeunes ducs d'Orléans et d'Anjou ne purent éviter « l'impression de la malheureuse huguenoterie. »

L'influence du calvinisme se fit même sentir dans un domaine d'un tout autre ordre: nous voulons parler de la langue nationale. Sans doute, sous ce rapport, Calvin et le mouvement réformateur qui se rattache à lui exercèrent en France infiniment moins d'action que Luther en Allemagne; cette action fut pourtant réelle, et Calvin a contribué à fixer la prose française. Il ne subit en aucune manière la fâcheuse influence italienne. En revanche, pour exprimer une foule d'idées, de nuances et de rapports nouveaux, le latin lui fournit de précieux trésors, dont il dota sa langue maternelle. Par leurs prédications comme par leurs écrits, ses compagnons d'œuvre et lui-même atteignirent toutes les classes de la société; ils leur parlèrent un langage enrichi d'idées neuves, et le peuple de son côté, élaborant ces idées, un nouvel accroissement de richesses en résulta pour le vocabulaire. Calvin et plusieurs de ses disciples, Henri Estienne, Du Plessis-Mornay, d'Aubigné rompirent aussi les entraves par lesquelles le mouvement littéraire de la renaissance menaçait d'étreindre dans leur patrie la langue, le développement intellectuel, et même la religion et la foi. La réaction catholique, à son tour, procura à l'idiome national d'autres ressources encore; pour pouvoir résister à l'ennemi qui l'attaquait, elle dut, en effet, se munir d'armes semblables aux siennes.

Malgré ce que nous venons de dire, le calvinisme ne produisit que peu ou point d'auteurs « classiques, » et nous trouvons à la fois en lui et hors de lui les causes de ce fait. Calvin, on l'a vu, était par nature tout à fait éloigné de la poésie et peu sympathique aux arts de l'imagination. L'abus qu'ils voyaient faire de ces arts, favorisés par leurs ennemis les plus implacables aux dépens du peuple

opprimé, révoltait d'ailleurs les calvinistes. D'un autre côté, ils ne jouirent point du calme et de la paix dont ils auraient eu besoin pour cultiver les lettres, et, minorité persécutée, vivant à l'écart du peuple, quoique au milieu de lui, ils virent, par ce double fait, leur développement littéraire entravé. On pourrait dire que le style *réfugié*, dont parla plus tard Voltaire, fut précédé par un style *huguenot*. Enfin et surtout, depuis Richelieu et Louis XIV, le despotisme de l'Académie, appauvrissant la langue et arrêtant son essor, la rendit aussi dissemblable à celle de Rabelais et de Montaigne qu'à celle de Calvin. Et pourtant, quelques poëtes en renom, Corneille, par exemple, n'auraient-ils point emprunté aux *Tragiques* de d'Aubigné plus d'une fleur poétique, plus d'une tournure hardie pour en enrichir le siècle de Louis XIV?

Au point de vue intellectuel, le calvinisme a, d'une manière générale, contribué à réveiller et à affranchir la pensée. Il rappela à l'activité les forces qui sommeillaient au sein du catholicisme, et sans lui ce dernier n'aurait point eu en France son dix-septième siècle, si justement célèbre. Il produisit Hotman, qui tira la jurisprudence de l'ornière du droit romain, et Ramus, qui délivra la philosophie de l'autorité surannée d'Aristote. Le calvinisme, qui aida au développement de Milton, d'Abbadie et de Newton, concourut aussi à celui de François de Sales, de Pascal et de Bossuet. Cet affranchissement de la pensée renfermait sans doute un principe de négation; mais, si l'on osait conclure de là que le calvinisme a enfanté le déisme et le matérialisme du dix-huitième siècle, il suffirait, pour faire toucher au doigt l'absurdité de cette assertion, de placer en parallèle les disciples de Calvin et les encyclopédistes.

Ce serait cependant faire tort à Luther et à la Réformation allemande que d'attribuer à la doctrine et à l'esprit de Calvin toute l'influence du calvinisme. Outre l'impulsion première donnée par le docteur de Wittemberg, la constitution ecclésiastique française eut à cette influence une grande part; or elle fut l'œuvre des circonstances, on pourrait même dire celle de la nature humaine libre et créatrice plus encore qu'elle ne fut celle de Calvin. Particulièrement menacés par le glaive de la persécution, les corps directeurs de l'Église réformée trouvèrent dans ce danger une précieuse garantie contre l'introduction de membres indignes. Les hommes qui les composaient formèrent comme les artères et les veines qui, dans toutes les parties du corps de l'Église, transmettaient la vie ou la recevaient, et appartenant surtout à la noblesse

et à la classe moyenne instruite, ils exercèrent sur la foule une action religieuse et morale des plus fécondes. Accordons enfin une mention aux écoles et aux académies calvinistes, bien que leur développement se soit accompli dans un temps postérieur à celui qui nous occupe. Soumises, comme celle de Genève, à une discipline rigide, les académies françaises se distinguèrent très-avantageusement par là des universités germaniques, où une règle sévère faisait défaut, et, au dix-septième siècle, bien des familles distinguées de l'Allemagne tinrent à honneur d'y envoyer leurs fils.

TH. CLAPARÈDE.

L'ÉVANGILE DE JEAN

QUATRE CONFÉRENCES

PAR

J.-J. VAN OOSTERZEE [1]

Ces quatre conférences, données à Amsterdam en novembre et décembre 1866, n'ont pas été destinées à des théologiens. L'éloquent et pieux professeur, s'adressant à un public cultivé plutôt qu'érudit, ne nous donne point le dernier mot de sa science sur les nombreux problèmes qu'il soulève et qu'il résout. Populariser le résultat de ses études, tout en sortant des voies banales de l'affirmation autoritaire, rattacher à une question spéciale de critique une apologétique de haute portée et une véritable édification, dans le sens le plus large du mot, tel est son but. La science se décèle toutefois dans ce travail d'une manière qui ne nous permet pas de le passer sous silence. Il résume et avance un débat engagé depuis trop longtemps pour que nous ayons à en reprendre l'histoire, trop vif, d'autre part, pour que nous osions le regarder comme près d'être clos, et trop compliqué pour que nous puissions méconnaître le prix d'une exposition aussi lucide. Acceptant la tâche ingrate de décharner une œuvre pleine de fraîcheur et de vie, et renonçant au plaisir de faire des citations, qui ne pourraient être que des traductions, nous nous bornerons à esquisser la série et l'enchaînement des idées. Nous rendrons peut-être un mauvais service à l'auteur au point de vue littéraire. Nous aurons toutefois pour excuse l'intérêt que nous avons trouvé dans son ouvrage. Tout dépouillé qu'il puisse être de son charme esthétique, de sa

[1] *Het Johannes-evangelie.* Een viertal apologetische Voorlezingen, d. Dr J.-J. van Oosterzee. — *Das Johannesevangelium*, vier Vorträge von J.-J. van Oosterzee, Dr. und Prof. der Theologie zu Utrecht. Gütersloh, 1867, 150 pages in-8°.

puissance édificative, de ses substantiels développements, il nous paraît assez solide pour subsister comme une belle et utile construction, même dans une analyse très-incomplète.

L'authenticité du quatrième Évangile, ses rapports avec les Synoptiques, ses récits de faits miraculeux, le Christ qu'il nous présente, tels sont les quatre sujets d'étude qui correspondent respectivement à ces conférences. Il est superflu de montrer la connexité de ces questions et leur convergence. Tout en nous conformant à la division de l'auteur, nous nous préoccuperons surtout de la première question, et nous n'emprunterons aux trois dernières conférences que ce qui tend le plus directement à la résoudre.

Ouvrons, avec l'auteur, le quatrième Évangile. Point de nom de rédacteur, si ce n'est dans un titre d'origine postérieure, comme pour les Synoptiques. Cherchons, toutefois, les indices que nous fournit le livre. Si le dernier chapitre est de la même main qui a écrit les autres, comme on peut l'établir par des preuves critiques, l'auteur se présente à nous comme le disciple que Jésus aimait. S'il laisse à deviner son nom, c'est très-vraisemblablement parce que ce nom n'était pas inconnu de ses premiers lecteurs. En tout cas, cette périphrase nous montre qu'il ne s'agissait pas d'un personnage obscur. Autrement, pourquoi l'employer? Ce mélange de demi-jour et de transparence est tout en faveur d'une origine apostolique. Quel avantage un faussaire eût-il trouvé dans une circonlocution aussi périlleuse que l'emploi d'un nom illustre, sans en avoir le prestige et la popularité? Pour combattre ici la critique négative, il suffit d'emprunter les armes dont elle se sert contre la seconde épître de Pierre, et de lui demander pourquoi le Pseudo-Jean ne s'appelle pas « *Jean apôtre et serviteur de Jésus-Christ.* »

Quoi qu'il en soit, pour le moment, de notre évangéliste, il est certain que c'est un Juif palestinien, contemporain de Jésus. Il n'écrit pas, à la vérité, pour les Juifs, comme Matthieu. Mais, comme ce dernier, il trahit son origine. Il cite sans cesse l'Ancien Testament; il est également familiarisé avec le texte hébreu et la version des Septante. Il connaît très-bien la Judée et la Galilée. Ses indications sont si précises qu'elles ne peuvent être données que par un témoin. Si cette impression n'est pas partagée par tout le monde, c'est du moins celle de l'illustre orientaliste Ewald, convaincu de l'authenticité du quatrième Évangile par la preuve archéologique.

Avant d'aller plus loin, rectifions une observation fort inexacte dont on a tiré des conséquences forcées. On a reproché au qua-

trième évangéliste un esprit de malveillance à l'égard des Juifs, trop prononcé pour qu'il ait pu se trouver chez un de leurs compatriotes. Il est vrai que nous ne trouvons pas en lui les ardentes sympathies israélites d'un Paul. Mais cette lacune apparente, que prouve-t-elle contre la croyance traditionnelle ? La tradition place la rédaction de l'Évangile de Jean à la fin du premier siècle. A cette époque, Jérusalem avait cessé d'être ; le mur de séparation entre Israël et les Gentils avait été abattu. Ce n'était plus le temps où la fibre nationale était surexcitable et surexcitée. Quant à ces Juifs hostiles que l'évangéliste met en scène sous un aspect défavorable, ce n'était pas le corps de la nation. C'étaient les Juifs de Jérusalem, le sanhédrin et ses partisans, que les Synoptiques ne ménagent pas plus que ne le fait notre auteur. Supposons que le livre ne soit pas authentique, et que Jean, fils de Zébédée, l'un des trois disciples les plus attachés au Sauveur, ait écrit un Évangile. Cet Évangile serait-il plus favorable aux meurtriers de Jésus que ne l'est celui dont il s'agit ? Remarquons, d'ailleurs, dans notre auteur la douleur de la pitié plus encore que l'indignation lorsqu'il s'agit du péché de son peuple. « *Il est venu chez les siens* (ou, plus littéralement, *chez lui*), *et les siens ne l'ont pas reçu* » (I, 11). Dans ses plus hautes spéculations sur le Verbe divin, l'évangéliste n'oublie jamais que ce Verbe est le Christ israélite. C'est lui qui nous représente ce même Verbe contestant comme juif avec la Samaritaine, et lui disant « *le salut vient des Juifs* » (IV, 22). Son israélitisme a été élargi par une philosophie chrétienne d'une mysticité sublime, sans s'y absorber. Quant à l'argument tiré du beau rôle que l'évangéliste attribue aux Samaritains, il prouve trop pour prouver quelque chose. Il nous ferait, à plus forte raison, rejeter l'évangile de Luc à cause de l'histoire du lépreux reconnaissant, et attribuer à un autre que Jésus la parabole du Samaritain.

Non-seulement le quatrième évangéliste est juif : il a connu le Sauveur, il a vécu dans son cercle le plus intime d'amitié et de fraternité. « *Nous avons vu sa gloire* » (I, 14), dit-il avec émotion, parlant ici non d'intuitions mystiques, mais de relations terrestres. Il se met en relief comme témoin, à l'occasion d'un fait tangible (XIX, 35). Ses narrations, et particulièrement celles qui nous reportent à Jérusalem (VII et IX), au milieu des luttes de partis, sont empreintes d'un cachet de naïveté et de vie qui exclut l'hypothèse d'un pastiche. C'est la nature prise sur le fait comme sur une grappe encore humide de sa rosée.

Nos observations se confirment, si nous étudions, dans le même

livre, les figures des apôtres. A l'exception de Simon-Pierre, elles nous paraissent ici plus vivantes et plus nettes que dans les Synoptiques. Ainsi Nathanaël, si rapidement caractérisé, ainsi Thomas, dont la biographie se trouve renfermée dans trois données fournissant à elles seules trois grands actes d'un drame physiologique, où l'unité de caractère au milieu de la diversité des situations ne pourrait être observée par la fiction que moyennant une dose extraordinaire de génie.

N'oublions pas, enfin, ces détails qui n'ont aucune importance descriptive ou logique, mais où la précision du narrateur touche à la minutie : le nombre et la capacité des cruches de Cana, le poids de la myrrhe et de l'aloès employés pour la sépulture du Sauveur, le nombre des poissons pêchés le jour de la troisième apparition, enfin le caractère général des indications chronologiques. A ces dernières, on reconnaît l'homme qui fait des supputations non pour donner un cachet historique à ses récits, mais pour préciser ses propres souvenirs, au risque de s'arrêter sur ce qui n'a d'intérêt que pour lui-même (I, IV, VII). L'heure à laquelle un fait s'est produit, sa durée exacte, etc., tiennent ici une place qui ne peut être justifiée que dans des *Mémoires*.

Tout cela nous conduit à voir dans notre évangéliste un apôtre. Lequel des douze maintenant? Passons-les en revue. Dix d'entre eux sont nommés dans le livre, et nulle coïncidence ne nous montre dans l'un d'eux le disciple bien-aimé. Il en reste deux : les fils de Zébédée. Celui qui fut décapité sous le règne d'Hérode-Agrippa ne peut être le rédacteur du dernier évangile. Il nous reste Jean, le compagnon habituel de Pierre et de Jacques dans ce groupe de trois que les Synoptiques placent toujours à côté du Sauveur. Indépendamment de la voie d'exclusion qui le fait nommer, une circonstance peu remarquée nous ferait penser à lui. Ce Jean, comme on le sait, eut pour homonyme le Précurseur. Aussi les Synoptiques distinguent-ils ce dernier par l'épithète de *Baptiste*. D'où vient que cette épithète ne lui est jamais donnée dans le quatrième évangile? C'est que toute équivoque cessait du moment où le rédacteur, s'appelant aussi Jean, renonçait à se nommer et ne parlait de lui-même que par périphrases. Cette particularité ne pourrait se retrouver dans l'œuvre d'un faussaire que moyennant un artifice d'une subtilité si grande que nous le regardons comme absolument improbable.

Mais, dit-on, ce que l'on connaît de Jean, fils de Zébédée, ne permet pas de lui attribuer le quatrième Évangile. — Eh bien, re-

sumons ici ce que nous connaissons de lui par d'autres sources que ce livre, par les Synoptiques, les Actes, les épîtres de Paul, les siennes, l'Apocalypse, la tradition. De tous ces témoignages résulte une certaine caractéristique que nous allons comparer avec celle du quatrième évangéliste se faisant connaître par son œuvre.

Notre évangéliste était un ami personnel du Sauveur. — Tel fut le fils de Zébédée, non-seulement apôtre de Jésus, mais l'un de ses disciples les plus intimes.

Notre évangéliste fait preuve d'un développement spirituel plus avancé que celui des narrateurs synoptiques. — Le fils de Zébédée appartenait à une classe de pêcheurs aisés, il eut pour mère une femme supérieure; il vécut à Éphèse; il fut en contact avec la civilisation de son siècle.

Notre évangéliste se distingue par une préoccupation constante de la personne du Sauveur, de sa cause, de sa gloire. — Tel est le caractère distinctif du Boanerge des synoptiques, de l'adversaire de Cérinthe, du St. Jean de la tradition.

Dans les Synoptiques et les Actes, Jean est l'apôtre qui parle moins et se produit moins que l'impétueux Simon-Pierre, sans avoir une valeur inférieure; c'est l'individualité plus éminente par sa réceptivité que par sa puissance d'initiative. Tel est le disciple bien-aimé, le convive silencieux, qui, tandis que les Pierre, les Thomas, les Philippe, questionnent le maître, observe tout avec recueillement, le narrateur fidèle qui nous dira plus tard quelles impressions produisaient sur lui les derniers entretiens du maître, quelles obscurités l'empêchaient, lui et ses compagnons, de le bien comprendre. Singulier artifice que celui d'un faussaire cherchant à s'accréditer par de tels aveux!

Chercherons-nous d'autres analogies? Considérons la première épître de Jean. Lorsqu'on la compare avec le quatrième Évangile, l'identité des idées principales, des tons fondamentaux du style, est si grande qu'on pourrait se demander si ce ne sont point deux pièces fondues du même jet, comme le seraient un livre et sa préface.

Quant à l'Apocalypse, qui ne voit, malgré des objections sur lesquelles nous reviendrons, que les idées mises en relief dans cette composition, sont au fond les mêmes que celles du quatrième Évangile: la gloire de Jésus, son œuvre rédemptrice, le soupir après son second avénement, la communion des fidèles avec lui dans le ciel? Entre ces deux livres, il y a toute la différence qui sépare l'histoire et la prophétie, toute celle qui naît d'une grande

diversité de circonstances respectives pour l'écrivain. Ce sont toutefois les deux seuls livres du Nouveau Testament dont la christologie repose sur l'idée du Verbe, trait spécial de la philosophie religieuse de Jean.

Enfin, pour ne pas laisser de côté la tradition, rappelons-nous l'aspect constant sous lequel elle nous représente notre apôtre, ce qu'elle nous dit de sa longue vie, de ses contemplations sublimes, de son ministère plus indépendant que tout autre ministère apostolique des controverses judaïsantes. Où retrouverons-nous mieux cette élévation et cette indépendance que dans le dernier évangéliste, laissant bien loin derrière lui les ruines de Jérusalem et racontant après un long silence ce qu'il a vu et entendu, alors que, penché sur le sein du Christ, il recueillait les battements de son cœur comme autant de révélations de l'amour éternel?

Il n'est, dit M. Ebrard, aucun livre de l'antiquité profane ou chrétienne qui se recommande par autant de preuves d'authenticité [1].

Mais on allègue des erreurs historiques qui ne pourraient être le fait de St. Jean.

Que sont ces erreurs prétendues? — Des inexactitudes dont on retrouverait le pendant dans une histoire de Napoléon écrite par un témoin, cinquante ans après sa chute, des lapsus insignifiants, des altérations de termes géographiques justifiées par l'histoire des temps intermédiaires, des particularités qui, vues de près, deviennent des signes nouveaux d'authenticité, ou, dans le cas le plus défavorable, ne constituent qu'une difficulté minime. Parlons de ces dernières:

XI, 49. On remarque la mention de la sacrificature de Caïphe, avec la détermination « *cette année.* » On dit que l'écrivain n'eût pas parlé autrement, si les fonctions sacerdotales eussent été annuelles, ce qui n'est pas. Mais est-il sûr que cette indication soit une détermination exclusive et non pas une locution emphatique? Serait-il inconcevable que le fatal honneur d'avoir été sacrificateur dans l'année la plus mémorable de l'histoire du monde eût été rappelé indépendamment de toute allusion à la durée d'une charge? Allons plus loin. Serait-il invraisemblable que, malgré une perpétuité de fonctions établie par la loi, à l'ombre d'une fiction légale, il y eût eu sous main une alternance effective de pouvoirs entre Anne et Caïphe?

III, 23. « *Enon près de Salim.* » On fait observer qu'*Enon* n'est

[1] Dans l'*Encyclopédie* de Herzog, VI, 722, etc.

mentionné par aucun autre témoignage. Mais le texte parle-t-il d'Enon comme d'une ville ou d'un lieu célèbre? L'indication déterminative « *près de Salim,* » ne montre-t-elle pas qu'il s'agit d'une localité obscure que l'on désigne à l'aide d'une autre? Tout ce que notre archéologie ne connaît pas est-il nécessairement chimérique?

V, 2. On rappelle que Josèphe ne parle pas de *Bethesda.* Mais est-il inadmissible qu'une piscine ait existé à Jérusalem, au temps de Jésus-Christ, et que Josèphe n'en ait pas parlé? A ce titre, nous devrions nier aussi l'existence de la *porte des brebis*, oubliée dans les écrits de Josèphe, mais nommée dans les témoignages incontestés de Néhémie.

XVIII, 1. Le quatrième Évangile ne parle pas, dit-on, du torrent du *Cédron*, mais du torrent *des Cèdres* (τῶν κέδρων); et là-dessus maint critique de crier à l'ignorance. En attendant, le manuscrit du Sinaï emploie l'article au singulier, et nous rend le torrent du Cédron avec son nom palestinien, de manière à faire cesser le sujet de l'objection.

IV, 5. On se récrie sur la substitution du nom de *Sichar* à celui de *Sichem.* Cette variante est justifiée par un rapprochement avec un témoignage talmudique.

VII, 52. On insiste sur cette parole « *Nul prophète n'est venu de Galilée,* » et sur le démenti qu'elle trouve dans le souvenir d'Osée et de Nahum. Mais des paroles échappées dans la violence d'un débat donnent-elles la mesure exacte de la science historique de ceux qui les prononcent? Des membres du Sanhédrin ne peuvent-ils avoir momentanément manqué de mémoire, ou affirmé absolument ce qui était vrai à peu d'exceptions près? N'y a-t-il pas dans ce fait examiné psychologiquement un indice d'authenticité?

I, 46. On s'étonne de la défaveur jetée sur Nazareth, et l'on va jusqu'à dire que rien ne la justifie historiquement. Il est vrai que nous ne connaissons les habitants de cette ville que par leur attentat infructueux sur la personne de Jésus (Luc, IV, 29). Mais lors même que de telles brutalités ne prouveraient rien contre la culture morale de ceux qui les commettent, l'auteur est-il responsable d'un préjugé qu'il attribue à un autre que lui et qu'il ne semble nullement partager?

On reproche au quatrième Évangile sa teinte métaphysique et son style. C'est, dit-on, le manteau du philosophe, non le costume du pêcheur galiléen. Très-bien; pourvu que l'on n'oublie pas l'histoire de Jean, son séjour de plus d'un demi-siècle dans l'Asie Mi-

neure, où l'on parlait grec et où l'on philosophait. La culture métaphysique chez un homme qui passa sa jeunesse au milieu de travaux manuels n'est pas un fait si étrange que nous ayons le droit de l'appeler chimérique. Il faudrait alors contester l'histoire des Jacob Bœhme, des Spinosa, des Moïse Mendelssohn. Ne soyons pas surpris que l'apôtre de l'amour divin ait été conduit par sa tendance particulière à sonder les mystères les plus profonds. « *Chi ben ama ben sa,* » a dit Auguste Conti. En lutte avec le gnosticisme naissant, Jean fut conduit à le combattre sur son propre terrain, comme Paul discutant avec des Epicuriens et des Stoïciens à Athènes, et à s'en approprier les formes spéculatives. Les formes, disons-nous, et rien de plus. En effet, le Logos de Jean n'est pas celui de Philon. A la rigueur même, ce terme de Logos pouvait lui être fourni par l'Écriture, car l'idée d'une parole créatrice se trouve dans les Psaumes et les Proverbes. En tout cas, le Christ divin, préexistant, revêtant la nature humaine pour sauver le monde, avait été enseigné par Paul, avant l'époque où se place la rédaction du quatrième Évangile.

Mais, disent les adversaires de l'authenticité, comment méconnaître le contraste entre l'Apocalypse et cet Évangile, entre le bon pasteur qui donne sa vie pour ses brebis et le roi terrible qui brisera les nations comme le vaisseau d'un potier? Nous n'ignorons pas qu'il y a des différences entre ces deux livres, et que certains théologiens les expliquent facilement : « L'Évangile et l'Apocalypse ne peuvent être d'un même auteur. Nul résultat scientifique n'est plus certain. » C'est par cet arrêt qu'ils tranchent la question. Mais leurs arguments reposent sur des assertions telles que nous ne saurions en être effrayés. Quand on est conduit, pour la défense d'une thèse, à soutenir que l'Apocalypse n'attribue pas au Christ une grandeur et une dignité surhumaines, il faut que l'on soit aveugle ou que l'on se ferme les yeux. Pour nous, ce qui nous paraît difficile, c'est de dire lequel de ces deux livres parle le plus hautement de la gloire de Christ. Quant à l'étude spéciale des rapports et des différences entre ces deux écrits apostoliques, nous renvoyons à la savante monographie de Niermeyer [1], et nous arrivons avec lui à cette conclusion: Les différences respectives entre les écrits de Jean sont naturelles, explicables, nécessaires; les coïncidences sont inexplicables si ces écrits ne sont pas du même auteur.

Dans les *Verhandl. v. h. Haagsch. Gen.* XIII, 390.

Il nous resterait à parler des témoignages de l'antiquité chrétienne au second et au troisième siècle. La tâche serait grande, si nous avions à entrer dans les détails. Elle nous sera cependant facilitée, car on n'a soumis à aucun contrôle bon nombre des résultats acquis par les recherches de M. Tischendorf. C'est à ce savant que nous empruntons quelques-unes des observations suivantes :

1° Que le quatrième Évangile soit authentique ou non, le verset 24 du dernier chapitre n'est pas de Jean. Mais quelle attestation solennelle, bien qu'anonyme! Il est difficile de ne pas attribuer ces paroles à des hommes qui savaient que leur visa avait une haute importance pour les premiers lecteurs. Toute critique qui glissera sur ce témoignage, comme le fait la critique négative, fera preuve d'une singulière partialité. Inversément, cette souscription s'explique dans l'hypothèse traditionnelle, et elle la confirme. Il est naturel de supposer qu'elle a été mise par d'anciens amis de Jean, peut-être par les anciens d'Ephèse recommandant le livre à leur Église et s'en faisant les garants. Au lieu de Jean, mettons un faussaire : nous ne saurions assigner à cette souscription aucune raison d'être.

2° La première épître de Jean et le quatrième Évangile sont, selon tous les critères internes, l'œuvre d'un même auteur. Or l'authenticité de la première épître de Jean est garantie par des témoignages très-anciens, particulièrement par ceux de Papias et de Polycarpe. Ces deux écrits ne peuvent tomber l'un sans l'autre. L'authenticité de l'épître ne pouvant être niée sans les plus étranges tours de force de critique, nous la regardons comme un garant de l'authenticité de l'Évangile.

3° Les *Aloges*, dans l'antiquité chrétienne, ont rejeté le quatrième Évangile pour des raisons purement dogmatiques, mais en y voyant un ouvrage du premier siècle. Si leur témoignage négatif n'a pas de valeur critique, leur témoignage positif fournit une induction en faveur de notre thèse.

4° Les gnostiques les plus anciens connaissaient le quatrième Évangile et lui empruntaient leur terminologie. Basilide, contemporain de Jean, le cite deux fois. La vénération qui entourait ce livre parle en faveur de son origine apostolique.

5° Ignace, au commencement du second siècle, emprunte des expressions à l'Évangile de Jean. Justin Martyr le connaît, les Actes de Pilate le citent. Théophile, Athénagore, Tatien s'appuient sur son témoignage. Le silence de Polycarpe et celui de Papias perpent de leur importance quand nous nous rappelons que ces

Pères ont laissé peu d'écrits et qu'ils citent la première épître de Jean.

6° On trouve le quatrième Évangile dans la version syriaque et dans le canon de Muratori. Irénée le cite soixante fois. Les rapprochements de ce Père, fondés sur le nombre quatre, ne prouvent nullement que le symbolisme mystique lui ait fait perdre le sens historique.

7° Bien que le quatrième Évangile ne soit cité sous le nom d'Évangile selon saint Jean que vers l'an 180, il y avait longtemps qu'il jouissait de la même autorité que les Synoptiques. D'autres écrits du Nouveau Testament, et, parmi eux, des livres d'une authenticité incontestée, ont été cités à cette époque sans nom d'auteur.

8° La littérature patristique du second siècle est toute pénétrée de l'idée du Verbe divin. Il n'en eût pas été ainsi si cette idée n'avait été mise en circulation que par un roman théologique sans autorité.

Nous pourrions déjà regarder la question d'authenticité comme tranchée, et dire du quatrième Évangile ce que l'antiquité chrétienne la plus reculée disait de son auteur: οὐκ ἀποθνήσκει. Mais ici se présente une objection qui réclame une étude spéciale[1].

« Les Synoptiques et le quatrième Évangile ne se ressemblent pas. Donc la crédibilité de ces livres n'est pas la même, et si les Synoptiques sont authentiques, l'Évangile de Jean ne saurait l'être. »

En quoi consistent ces différences? — D'une manière générale, il est impossible de ne pas les sentir. L'orthodoxie la plus respectueuse les a reconnues, en assignant avec Luther une place d'honneur à l'Évangile de Jean, comme au plus éloquent témoignage de la grandeur divine de Christ. C'est aussi à cette diversité capitale que se rapportent les discordances secondaires dont parle la critique négative. Nous le reconnaissons à notre tour, non que nous prétendions par cet aveu que les Synoptiques ignorent la divinité du Sauveur. Tous ceux qui reconnaissent une chose n'ont pas un don égal pour l'exprimer. Quatre voyageurs ont visité les Alpes. Un seul a su décrire dans toute sa beauté un coucher de soleil, tandis que les autres ne nous auront fait voir dans leurs tableaux que des échappées. Est-ce une raison de douter du récit du premier? Nullement. Il en est de même de Jean et des Synopti-

[1] *Seconde conférence.*

ques. Les uns et les autres ont parlé de la gloire divine de Christ; Jean seul l'a décrite.

Les opposants allèguent deux sortes de différences entre les Synoptiques et Jean. Les unes concernent l'exposition doctrinale, les autres l'exposition historique. Dans l'exposition de la doctrine, disent-ils, le quatrième Évangile diffère sensiblement des trois autres. Nous n'y trouvons plus la parabole édifiante, mais la polémique. Plus de sentences populaires, incisives, poétiques, mais de sévères paradoxes, des répétitions, des longueurs; plus de tableaux, mais de la dogmatique; plus le royaume des cieux et ses perspectives, mais la personne de Christ remplissant tout l'horizon; plus de couleurs variées et de mouvements dramatiques, mais une teinte uniforme et un objet de contemplation immobile. Mêmes idées, même style, quel que soit celui qui parle, le Précurseur, le Christ, ou l'évangéliste. Ce n'est plus le rabbi de Nazareth dans l'épopée émouvante de sa vie humaine: c'est le Verbe divin prêchant sa gloire, tel à l'entrée de son ministère qu'à la fin, et, par un singulier anachronisme, révélant le mystère de sa mort dès son apparition au milieu des hommes.

Nous n'avons pas dissimulé l'objection; nous n'en méconnaissons pas la force apparente. Mais quatre biographies ne seront-elles exactes qu'à condition de n'offrir aucune différence de perspective? Les grandes individualités ne sont-elles pas comme des diamants à mille facettes? S'il est possible que les biographes d'un Paul, d'un Augustin, d'un Luther laissent de riches glanures à des observateurs plus profonds, faut-il s'étonner que les Synoptiques n'aient pas représenté toute la figure du Christ? Dire le contraire, ce serait mettre le Sauveur du monde au-dessous des grands personnages historiques.

On parle de l'accord des Synoptiques, et l'on a raison. Mais cet accord exclut-il une grande diversité de perspectives au point de vue de l'histoire et à celui de la pensée religieuse? Saint Luc ne nous ouvre-t-il pas des horizons qui nous seraient cachés si nous n'avions que Matthieu, et ce dernier s'en tient-il à ce que nous pouvons savoir d'après Marc? La diversité qui existe entre Jean et les Synoptiques ne donnerait lieu à des conclusions négatives que si elle décelait des oppositions. Est-ce le cas?

On a parlé de paraboles. Mais la similitude de la *porte*, celle du *bon berger*, celle du *cep* ne sont-elles pas des paraboles?

On a parlé de répétitions, de longueurs, de choses fastidieuses. Mais ici nous sommes devant une question de goût personnel, et

tout le monde ne pense pas avec Strauss que la prière sacerdotale soit ennuyeuse.

On se plaint des paradoxes sévères du quatrième Évangile. Ce n'est pas dans cet Évangile, c'est dans les Synoptiques que nous trouvons ces paroles: « *Celui qui cherchera à sauver sa vie la perdra. Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même et se charge de sa croix. Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple.* »

On parle de différences dans le fond même de l'enseignement. La gloire invisible du Christ, sa présence permanente dans l'Église, la communion avec Lui et avec le Père par Lui, c'est là le fond de la doctrine johannique. Mais tout ce que nous trouvons de plus mystique dans les derniers entretiens de la chambre haute se trouve en abrégé dans ces paroles de l'Évangile de Matthieu: « *Toutes choses m'ont été données par mon Père, et nul ne connaît le Père que le Fils, et celui à qui le Fils aura voulu le faire connaître. Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je serai au milieu d'eux. Je suis avec vous jusqu'à la consommation des temps.* »

Venons à l'objection tirée du langage évangélique attribué au Précurseur. Il est vrai que nous y trouvons une christologie plus spirituelle que dans les prédications du même Précurseur, antérieures au baptême de Christ et rapportées dans les Synoptiques. Mais ceux qui font cette objection oublient: 1° que dans ces mêmes prédications la gloire du Christ était déjà puissamment exaltée; 2° que les discours du Précurseur rapportés dans le quatrième Évangile sont postérieurs au baptême de Christ, et que, d'après les données même de la narration synoptique, cette dernière date devait marquer un développement nouveau dans la conscience de Jean-Baptiste.

Ne demandons pas d'ailleurs à notre évangéliste ce que l'on attend d'un sténographe. Enregistrons plutôt ses observations et ses rapprochements parenthétiques trop peu étudiés par la critique moderne. Nous y verrons l'homme qui raconte, et nous nous associerons à cette remarque de Hase: Les arguments contraires à la thèse de l'authenticité se transforment en arguments favorables dès qu'on les examine de près.

Il reste cependant des objections; mais elles ne sont pas plus fortes que les précédentes. On voudrait que le quatrième Évangile nous eût parlé de la naissance de Jésus, de sa famille, de son premier entourage. Il ne l'a pas fait. Cette lacune nous donnerait un

sujet de doutes si les Synoptiques nous parlaient de la naissance de Jésus comme d'un fait ordinaire. Mais le caractère surnaturel que deux d'entre eux attribuent à cette naissance est en pleine coïncidence avec la donnée du quatrième Évangile sur le Verbe de Dieu. Quant à Marc, il garde le même silence que Jean sans que l'on en tire cependant les mêmes conséquences. Remarquons d'ailleurs que ce silence du quatrième Évangile ne concerne que la naissance de Jésus, et non sa parenté. Voyez les allusions à Josèphe, à la mère de Jésus, à ses frères, à Nazareth et à la Galilée.

La critique négative insiste sur la différence des théâtres d'activité assignés à Jésus. Ici Jérusalem, là la Galilée. Mais Jean ne se tait nullement sur le ministère de Jésus en Galilée, et bien que les Synoptiques ne montrent Jésus à Jérusalem que sur la fin de sa vie, ils présentent des détails qui ne s'expliquent point sans la supposition de séjours dans cette ville. « *Jérusalem, Jérusalem... combien de fois ai-je voulu te rassembler comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes.* » Déclarer ce passage inauthentique parce qu'il dérange un système, c'est substituer l'arbitraire à la critique.

On a opposé le récit de la conversion des quatre premiers apôtres d'après saint Jean à celui de leur vocation dans les Synoptiques. Mais il ne s'agit point du même événement. Confondre ces choses, c'est méconnaître le développement des âmes et le plan de Jésus.

On a reproché au quatrième Évangile de ne présenter que des personnages fictifs, des types moraux, non des figures historiques. C'est ainsi que l'on a considéré les types de Marthe et de Marie dans le récit de la résurrection de Lazare. Mais telles nous les voyons ici, telles nous les voyons dans le passage célèbre de Luc. On a raisonné semblablement sur Nicodème, sans remarquer tout ce qu'il y a de psychologie et de couleur biographique dans l'histoire de son développement, connue par trois situations distinctes.

Mais surtout la grande énantiophanie que l'on rappelle, c'est celle qui frappe dans les récits de la Pâque. Il fut un temps où des hommes qui combattent aujourd'hui l'authenticité du quatrième Évangile regardaient ses données sur la Pâque comme plus précieuses pour l'histoire que celles des Synoptiques. Ils parlaient de la supériorité du témoignage johannique. Aujourd'hui que le vent a changé, on discrédite cette source et l'on répète qu'elle nous offre une chronologie qui fut altérée dans un but polémique, lors de la controverse avec les Quartodécimans. Nous ne croyons pas

que l'harmonistique ait dit son dernier mot. Mais l'on abuse du passage XVIII, 28, lorsqu'on infère de là que l'agneau n'avait pas encore été immolé. Il s'agit ici non de l'agneau, mais du sacrifice pascal, célébré le vendredi à midi. Les Synoptiques, comme Jean, nous montrent que le Sauveur fut crucifié un jour ouvrable (Simon de Cyrène revenant des champs, l'achat des aromates). Quant à la tendance polémique, nous ne la voyons pas plus ici que dans les Synoptiques. Imaginer qu'un Évangile tout entier ait été fabriqué dans un but que le faussaire aurait pu atteindre plus facilement par un simple récit de la passion arrangé à sa guise, c'est fabriquer soi-même l'histoire d'un livre dans l'intérêt d'un système préconçu[1].

Il ne reste donc entre les évangélistes que des différences de perspective. Comment les expliquer? Par une diversité de but et par l'attention que met saint Jean à ne pas répéter ce que d'autres ont dit. Sans le regarder purement et simplement comme un historien complémentaire, comment admettre qu'il ait ignoré les récits des Synoptiques? Son allusion à la captivité du Précurseur suffirait seule pour nous montrer qu'il suppose ses lecteurs instruits par des sources spéciales. Quant à son but particulier, il est clairement indiqué: « *Ces choses ont été écrites, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie par son nom* » (XX, 31).

En opposition à une indication aussi précise, quel but assigneraiton au narrateur sans tomber dans des puérilités ou des erreurs palpables?

Dira-t-on que le quatrième Évangile est l'œuvre d'un gnostique timide frayant la voie aux Marcionites et aux Valentiniens? Mais le point de vue auquel il se place à l'égard de l'Ancien Testament rend cette hypothèse insoutenable. D'autre part, elle ne peut se concilier avec son silence sur le baptême de Jésus.

Parlerait-on d'une tendance occulte à mettre Jean au-dessus de Pierre? — Mais alors, dans un livre plus sobre de faits que de discours, pourquoi cette place donnée à la belle confession de Pierre? Pourquoi le rôle de cet apôtre au tombeau de Jésus?

Mais surtout, quand on parle d'une falsification, il faut en montrer l'histoire et en expliquer la réussite. Expliquer la vénération

[1] Quoique l'auteur soit sobre de développements sur la question pascale et renvoie à des autorités compétentes, il ne faut pas juger de son paragraphe sur ce sujet par notre aperçu.

dont l'Église a entouré le quatrième Évangile, c'est là le problème que l'on a posé depuis longtemps à la critique négative, et dont elle ne peut donner la solution.

De la question d'authenticité s'est détachée celle de la concordance entre le quatrième Évangile et les Synoptiques. De celle-ci s'en détache à son tour une troisième : celle des faits miraculeux rapportés par saint Jean[1]. Là est le nœud de la question; car, après tout, ce sont ces miracles que l'on ne veut pas admettre, selon ce mot de Rousseau : « Otez-moi ces miracles de votre Évangile. » Comme on ne peut les ôter du quatrième Évangile sans supprimer le livre, on prend ce dernier parti. On nie l'authenticité d'un ouvrage pour ne pas admettre des faits surnaturels.

La question qui se présente à nous est immense et ne concerne pas le quatrième Évangile seulement, mais les Synoptiques, qui ont aussi leurs récits de miracles. Mais la critique moderne la simplifie en distinguant entre deux catégories de récits de miracles. Elle se réserve le soin de concilier son respect relatif pour les Synoptiques avec ses opinions particulières sur ce qu'ils racontent. Elle affirme seulement que les récits de miracles contenus dans le quatrième Évangile ont une invraisemblance particulière, et ne ressemblent point à ceux des Synoptiques.

Les Synoptiques, dit-on, racontent les miracles comme témoignages de la charité du Christ; le quatrième Évangile y montre des témoignages de sa puissance divine, des appels destinés à réveiller la foi. Distinction arbitraire, car tous les miracles de Jésus ont ce double caractère, tant dans le dernier Évangile que dans les autres. La guérison de l'impotent de Béthesda, celle de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare sont des œuvres de charité. Inversément les miracles opérés à Chorazin, à Bethsaïde, à Capernaüm sont des appels dont le ciel demandera un compte terrible à ceux qui les ont repoussés (Matth. XI).

Dans les Synoptiques, la foi du patient ou du témoin est la condition préalable du miracle. Il n'en est pas ainsi, dit-on, dans le quatrième Évangile. Mais n'est-ce pas dans cet Évangile que nous trouvons cette parole : « *Ne t'ai-je pas dit que si tu crois tu verras la gloire de Dieu?* » (XI, 40).

On représente les miracles du quatrième Évangile comme essentiellement symboliques et ceux des Synoptiques comme ne l'étant pas. — Avant de parler des premiers, rappelons-nous seulement

[1] *Troisième conférence.*

l'histoire de Pierre marchant sur les eaux, racontée par Matthieu, et demandons-nous si ce n'est pas là un miracle essentiellement symbolique, sans parler d'autres exemples.

Pour en venir maintenant aux récits des miracles du quatrième Évangile, il est vrai que la critique moderne, par un procédé d'allégorisation digne de Cocceius, les transforme de manière à en faire disparaître le cachet historique au profit exclusif d'une idée symbolisée. A lire en particulier certains rapprochements entre la guérison de l'aveugle-né et l'enseignement de Jésus sur la lumière spirituelle, on se rappelle involontairement que les extrêmes se touchent. Aussi croyons-nous devoir passer en revue ces miracles d'après le texte biblique, en notant des signes d'historicité semblables à ceux que tout lecteur impartial discerne dans les récits des Synoptiques.

Les noces de Cana (II). — Sans parler, avec M. Renan, de la joyeuse vie des Galiléens, il nous est impossible de méconnaître la couleur vive et locale du tableau, le cœur large et sympathique du Fils de l'Homme se réjouissant avec ceux qui sont dans la joie avant de pleurer avec ceux qui pleurent, le rôle de Marie si conforme aux données de la situation. Certes ce n'est pas sous un tel aspect qu'un faussaire nous eût montré le Verbe éternel faisant son entrée dans la vie sociale. De pensée mystique, point, si ce n'est dans les commentateurs.

La guérison du fils d'un officier royal à Capernaüm (IV). — On s'est plu à ne voir ici qu'une leçon sévère sur le besoin de miracles. Il faut avoir lu bien superficiellement pour ne pas retrouver la même compassion qui guérit le serviteur du centenier.

L'impotent de Béthesda (V). — Ici, comme dans les narrations synoptiques de guérisons accomplies un jour de sabbat, la miséricorde est mise au-dessus du sacrifice. Les allégories sur la guérison spirituelle n'appartiennent qu'aux exégètes.

La multiplication des pains (VI). — Ce miracle est raconté dans les Synoptiques. Impossible de le rayer de l'histoire de Jésus, à laquelle il tient par de fortes racines. Il est vrai que dans saint Jean il est rapporté pour introduire un discours. Mais ce discours lui-même se relie à un fait historique, la défection d'un grand nombre de disciples. Il entre comme anneau dans la chaîne qui conduit au dénouement. C'est probablement à cause de cela que l'évangéliste, contrairement à ses habitudes, raconte ce que d'autres ont raconté.

La guérison de l'aveugle-né (IX). — Nul récit ne transporte plus

au centre de l'histoire, ainsi que nous l'avons remarqué. Nous n'y trouvons point de développement sur la lumière spirituelle, mais une allusion incidente. Nous y trouvons, par contre, ce que demande M. Renan, une commission constatant un miracle. Cette commission est peu suspecte : elle se compose d'ennemis de Jésus.

La résurrection de Lazare (XI). — Il faut se fermer les yeux pour ne pas voir ici l'histoire, et ne chercher que des symboles. Nous retrouvons Marthe et Marie, déjà connues d'après le récit de saint Luc. Quant au Lazare de ce chapitre, le confondre avec celui de la parabole, chercher ici une légende destinée à réhabiliter des parias juifs, c'est une hypothèse qui ne vaut pas mieux que celle d'une imposture attribuée au Saint et au Juste. Comme le dit M. Godet, il faut compter étrangement sur la stupidité de son public pour lui donner en pâture de telles niaiseries.

Toute la difficulté revient donc à la question du miracle, considérée *à priori*. La critique négative le rejette comme inadmissible, non susceptible de preuves, insignifiant. A cette triple thèse, l'auteur oppose une réfutation dont nous ne pouvons indiquer que la pensée générale.

Le miracle est admissible si l'on prend son point de départ dans le théisme chrétien, et non pas dans le matérialisme, le panthéisme ou le vieux déisme.

Il est susceptible de preuves si ceux qui demandent qu'on le leur démontre renoncent à cette tactique puérile qui oppose une fin de non-recevoir à toutes les prémisses et n'admet pas que la vérité historique ait ses indices comme l'erreur. Il est démontré par les témoignages que l'école de Tubingue accepte comme authentiques. Voy. Galat. III, 5. 2 Corinth. XII, 12.

On ne peut regarder le miracle comme insignifiant qu'en faisant une pétition de principe, c'est-à-dire en regardant le Christ du quatrième Évangile comme inutile à l'humanité. Que si, au contraire, ce Christ est nécessaire à l'humanité, le miracle est nécessaire aussi comme moyen de le faire connaître. — Mais ce Christ est-il le même que le Christ des Synoptiques ? Est-il le Christ unique et véritable ? C'est la question qui nous conduit à une quatrième et dernière étude sur l'Évangile de Jean [1].

Les objections de la critique négative contre l'historicité du Christ de Jean ne concernent pas seulement sa grandeur divine. A entendre quelques théologiens, il semble que ce Christ n'appar-

[1] *Quatrième conférence.*

tienne pas à l'humanité comme celui des Synoptiques. Il ne subit pas un développement psychologique, il entre dans notre monde comme une Minerve armée de pied en cap dès l'origine. Autre est le Christ des Synoptiques, le Fils de l'Homme.

Nous ne nierons certainement point le caractère surnaturel du Christ johannique. Au contraire, nous nous réjouissons de trouver dans l'exégèse de la nouvelle école des témoignages inattendus sur la divinité du Sauveur. Nous ne combattons que l'antithèse établie entre les Synoptiques et le quatrième Évangile. De part et d'autre nous voyons l'Homme-Dieu. La divinité du Christ se montre dans les Synoptiques ; son humanité se montre dans les récits de Jean. Les deux thèses inverses n'ont besoin de démonstration pour personne.

Les Synoptiques attestent la divinité de Jésus-Christ sans l'accentuer comme le dernier évangéliste. Nous ne parlerons pas ici des paraboles qui nous le montrent comme Fils de Dieu et souverain dans le royaume des cieux, des révélations où il fait allusion à sa gloire comme juge (Matth., XXI, 37. Luc, XIX, 12. Matth., XIII, 41 ; XXVIII, 17-19 : XII, 6). Nous allons au centre de son enseignement moral : nous rappelons seulement son discours sur la montagne, le résumé de l'Évangile pour ceux qui ne veulent pas d'un Christ divin. Ce Christ, qui place ses disciples persécutés au rang des prophètes, qui se pose comme juge des hommes au dernier jour, qui déclare qu'il ne suffit pas de lui avoir dit, « Seigneur, Seigneur, » qui ouvre et ferme la porte du royaume des cieux, qu'est-il, s'il n'est pas le Verbe venu d'En-Haut ? Impossible de lui laisser le rôle d'homme-type. Ses prétentions à un pouvoir céleste ôtent un fleuron à sa couronne, si elles ne reposent pas sur une réalité.

N'oublions pas d'ailleurs que les Synoptiques ne sont pas ici le seul terme de comparaison. Longtemps avant la rédaction du quatrième Évangile, la souveraineté invisible du Christ était le grand objet de la foi de l'Église. Abstraction faite des épîtres de Paul, il nous suffirait de rappeler un souvenir de toute importance. Lors de la conversion de cet apôtre, les chrétiens invoquaient le nom de Christ (Actes, IX, 14). Le nom d'un crucifié ! Quel objet d'invocation ! Un fait de ce genre nous dispense de toute controverse sur les interpolations de passages, à l'aide desquelles on aurait mis les Synoptiques d'accord avec Jean.

D'autre part, si le quatrième Évangile est plus riche que les trois premiers en témoignages sur la divinité du Christ, il le montre aussi dans son humanité. C'est bien l'écrivain qui, dans sa pre-

mière épître, signalait comme une séduction de l'Antechrist la négation de cette humanité. Son Christ se donne le titre d'*homme* (VIII, 40); il a l'*âme angoissée* (XII, 27); il sympathise aux joies d'une noce et aux douleurs d'une sépulture; il donne à ses disciples le titre de frères. Sa toute-science n'exclut pas les incertitudes dans un ordre de connaissances purement humain (*Où l'avez-vous mis?* XI, 34). Sa sainteté sans tache ne le met pas à l'abri des combats de la nature. Rien en lui ne montre le « Logos sans cœur humain » de la critique moderne. S'il n'est pas tenté au désert par le diable, il est tenté par des frères qui le défient et l'excitent à manifester intempestivement sa gloire. S'il ne dit pas littéralement comme le Christ de Luc : *Il est un baptême dont je dois être baptisé; et dans quelle angoisse ne suis-je pas jusques à ce qu'il ait été accompli* (Luc, XII, 50). Il exprime exactement la même pensée dans ces paroles : *Maintenant mon âme est troublée; et que dirai-je?... Père, délivre-moi de cette heure!... Mais c'est pour ceci que je suis parvenu jusqu'à cette heure* (XII, 27). — Quant à ses prières, au milieu d'un mystère ineffable de communion avec le Père, elles portent le caractère de la lutte humaine (XI, 41-42). Aussi le Christ de Jean n'est-il ni exclusivement divin, ni exclusivement humain. C'est l'Homme-Dieu, selon l'expression introduite dans le langage religieux par Origène.

Un tel Christ n'est-il plus nécessaire à l'humanité? Faut-il le laisser, comme le veut M. Colani, à l'âge byzantin ou à l'Allemagne du dix-septième siècle? Cette question nous transporte bien au-dessus des régions où s'agitent les controverses de la critique. En face de notre siècle blasé, malade comme le jeune prince, dans la légende de Longfellow, l'auteur ne peut s'empêcher de voir dans ce Christ la source du sang nouveau qui doit se transfuser dans le nôtre pour le guérir. Le rédacteur de cet aperçu ne suivra point l'illustre professeur dans ses derniers développements; il lui suffira de s'associer à sa conclusion.

J.-J. Dufour, pr.

BULLETIN

THÉOLOGIE.

J. Vickers. Imaginisme et Rationalisme [1].

Ce livre est une attaque non déguisée contre le christianisme, ou, pour parler plus exactement, contre ce que l'auteur appelle le christianisme. Cependant, quoiqu'il soit certainement dédaigneux, le ton de l'ouvrage n'est pas passionné. Aux yeux de l'auteur, si le christianisme est fondé sur des illusions, il n'en a pas moins sa raison d'être. Il répond à une des phases du développement humain; phase enfantine, où, faute de science, l'imagination résout, à sa manière, les problèmes soulevés par la vue des phénomènes qui nous entourent. Mais on ne peut pas demander à tous les hommes de s'élever en même temps et d'un bond au point de vue supérieur du rationaliste. Le rationaliste doit même se bien garder de rompre avec les formes ecclésiastiques, et de se livrer à un prosélytisme hâtif. Les conceptions inférieures à la sienne sont comme les classes progressives par lesquelles, dans tout bon établissement d'éducation, les élèves doivent passer pour parvenir enfin à la classe supérieure; et chacun sait qu'une promotion prématurée, au lieu de faire avancer l'élève si malheureusement privilégié, le fait reculer.

Le but du livre est de prouver que la religion chrétienne, comme toutes les religions rivales qui se partagent les suffrages des hommes, est un produit de l'*Imaginisme*. Et qu'est-ce que l'imaginisme? C'est la tendance des enfants et des peuples enfants à se laisser guider par l'imagination, sous l'influence de l'ignorance et de la passion. Le *Rationalisme*, au contraire, consiste à se méfier de l'imagination et à suivre les enseignements de l'observation, de la réflexion et de l'expérience. L'imaginisme porte les hommes à attribuer les phénomènes naturels à l'intervention d'un pouvoir mystérieux et arbitraire, et à attendre de cette intervention, plutôt que de l'emploi rationnel des ressources qui sont à leur portée, la solution des difficultés dans lesquelles ils peuvent se trouver. La foi au surnaturel, voilà le produit de l'imaginisme et l'essence des religions.

Le côté métaphysique du sujet est à peine effleuré. M. Vickers

[1] *Imaginism and Rationalism*; an explanation of the origin and progress of Christianity, by John Vickers. London, 1867, un vol. in-8°.

professe la foi à « *l'Ame éternelle de l'Univers éternel,* » qui n'agit et ne peut agir que par les lois immuables de la nature. Mais il ne donne point le sens exact qu'il faut attribuer à ces expressions, pas plus que les raisons sur lesquelles s'appuie la foi du rationaliste. Cette prémisse métaphysique, si peu élucidée théoriquement, n'en est pas moins, en fait, la base de tout son travail. Par contre, lorsque l'auteur discute les preuves alléguées en faveur de la réalité historique des miracles, et compare aux miracles bibliques les miracles des temps anciens et modernes, ceux des Grecs et des Romains, la végétation instantanée des Indous, la bible des Mormons, le miracle de la Salette, les prodiges de St. Bernard, etc., etc., l'argumentation est très-serrée et la discussion approfondie. Les miracles, bibliques et autres, sont, ou bien des faits réels mal compris et mal interprétés par l'ignorance, ou bien des fraudes pieuses. La solution mythique ne doit pas être rejetée entièrement, mais on en a singulièrement abusé. Quant aux fraudes pieuses, qui expliquent la plupart des miracles évangéliques, elles ne doivent pas être toutes mises sur le compte de Jésus lui-même. Jésus a été plus souvent trompé que trompeur. — La grande difficulté consiste à établir la limite entre les vrais et les faux miracles, entre les miracles divins et les miracles diaboliques, enfin, entre les temps miraculeux et ceux qui ne le sont pas. Il est tout à fait arbitraire de faire des miracles bibliques une classe particulière, et des temps bibliques une période exceptionnelle, en dehors desquelles la critique exercerait tous ses droits, mais devant lesquelles elle devrait s'arrêter.

Cependant, si le christianisme est fondé sur l'illusion, l'ignorance, le fanatisme ascétique, comment a-t-il pu prendre un si prodigieux développement et exercer une influence si considérable sur les destinées humaines?

« Ni les miracles, ni les enseignements de Jésus n'ont produit, de son vivant, un effet étendu et général; au contraire, ils n'ont excité que le dédain des autorités romaines et des concitoyens éclairés de Christ. Cela n'empêche pas ses disciples modernes de s'imaginer que son action et sa parole ont dû recéler quelque mérite extraordinaire, sans lequel la nouvelle religion ne serait pas parvenue à son triomphe définitif. Le fait est qu'on ne se rend pas clairement compte des conditions variées qui rendent le succès possible; on confond ce qui fait appel à la raison avec ce qui s'adresse à la fantaisie, au tempérament, à la passion, et l'on se figure que le mérite est également et partout une condition essentielle de succès. L'accueil qui attend de la part du public un traité scientifique, une invention mécanique, un projet de réforme législative, sera presque toujours en proportion de sa valeur intrinsèque; au contraire, des modes nouvelles, des romans populaires et des systèmes *imaginistes* de religion doivent rarement leur vogue à une excellence qui leur soit propre, mais bien plutôt à l'opportunité avec laquelle ils entrent dans le courant des dispositions du moment. La religion nazaréenne a été une incarnation particulière de la grande manie d'ascétisme qui régnait dans tout l'Orient, il

y a deux mille ans. Elle naquit de la croyance superstitieuse qu'il était de l'intérêt des hommes de souffrir la pauvreté, les afflictions et l'injustice dans la vie présente, afin de trouver en compensation la félicité dans la vie à venir. Cette croyance avait commencé à se répandre parmi les Juifs à l'époque de leur captivité à Babylone, et, bien des années avant la naissance de Jésus, elle était devenue une doctrine fondamentale des religions essénienne et pharisienne. Le partage général des fortunes et la prochaine récompense des pauvres et des opprimés dans le nouveau royaume des cieux, prêchés par Jésus et Jean-Baptiste, étaient des notions particulièrement attrayantes pour d'ignorants paysans juifs, quoiqu'elles ne pussent que déplaire à leurs voisins plus intelligents. Paul de Tarse, en imprimant une nouvelle direction à cette humble secte juive, et en l'affranchissant du double joug du cérémonialisme et du communisme, attira dans son sein une classe supérieure de néophytes, des gentils imbus des idées platoniciennes et stoïciennes. Il lança ainsi la secte dans une croisade de prosélytisme contre la Rome païenne. Jusqu'au temps de Constantin, le christianisme, même réformé par Paul, ne fut guère autre chose qu'un mouvement désordonné de fanatisme révolutionnaire, comme le montre la conduite de quelques-uns des plus éminents Pères de l'Église; et son triomphe final, lorsqu'il devint la religion officielle de l'empire, fut dû à la direction séculière à laquelle il fut soumis, tandis que sa forme lui fut imposée par la *raison extérieure* qui, dès lors, exerça sur lui sa pression. Nous parlons quelquefois des merveilleux résultats obtenus par la vapeur dans notre siècle, et cependant cette vapeur, qui possédait sa grande puissance avant James Watt, n'avait encore rien fait que soulever des couvercles de marmites et causer de temps en temps une explosion, lorsque l'intelligence de l'ingénieur réussit à la dompter et à la rendre utile. Des voyageurs ont exprimé la surprise et l'admiration que leur avait fait éprouver la vue du grand succès industriel de la colonie des Mormons dans l'Utah; mais chacun sait que la prospérité de la cité du Lac Salé et l'apparition d'une nouvelle nation dans le désert sont dus bien moins au génie insensé du mormonisme, qu'au petit nombre d'esprits politiques et rusés qui ont su nourrir et diriger ce fanatisme pour en faire un moyen d'exécuter leur grande entreprise de colonisation..... » Il en est de même de l'Église chrétienne. Au lieu de s'opposer à elle, Constantin et ses successeurs ont préféré s'en servir. Jésus n'est pas le vrai fondateur de la secte juive qui a donné naissance à l'Église chrétienne; il n'a été qu'un instrument. Les auteurs des faux miracles, les aposteurs de mendiants habiles à contrefaire les maladies, voilà les pères du christianisme. Plus intelligents que Jésus, ils se sont servis de son zèle ascétique et l'ont, pour ainsi dire, dressé au martyre.

« Un Messie guerrier aurait été plus en harmonie avec les anciennes prophéties et avec les vœux qui agitaient le peuple, et, s'il y eût eu quelque espérance raisonnable de réussite, il se serait trouvé nombre de Juifs instruits, prêts à donner à ce champion le

secours de leurs avis et de leur influence, et à imprimer la première impulsion au mouvement révolutionnaire. Mais, en présence de la force toute-puissante des armées romaines et sous l'impression de la défaite à laquelle avait abouti la lutte héroïque et obstinée de Juda le Galiléen, tous les membres les plus perspicaces de la nation s'étaient convaincus qu'il ne restait plus aucun espoir de voir réussir une insurrection uniquement appuyée sur des efforts humains. L'impossibilité même d'une semblable entreprise était ce qui faisait incliner beaucoup de Juifs vers les vues des ascètes, et reporter leurs espérances de délivrance sur l'attente du grand jugement des nations, prédite par Daniel. On n'avait donc plus qu'à se préparer à cette consommation de toutes choses par une organisation du règne des saints, par une révolution sociale et non politique, par le partage des biens et par une vie commune et fraternelle, dans la pureté et l'égalité. Une fois le peuple élu préparé de cette manière, sans doute Jéhova viendrait le délivrer. Le grand obstacle qui s'opposait à cette œuvre préparatoire était le scepticisme de la nation; il fallait le vaincre par des arguments puissants et frappants. Si la pensée de l'avenir empêchait les riches d'abandonner leurs biens, il fallait leur répéter, jour après jour, que le royaume des cieux était proche; si beaucoup refusaient de croire à moins qu'ils ne vissent le Messie, il fallait chercher un Messie et le leur montrer; si d'autres doutaient que les morts pussent ressusciter, il fallait que des résurrections vinssent confondre leur incrédulité. Joseph d'Arimathée, Nicodème, Lazare de Béthanie et d'autres pouvaient croire sincèrement que le royaume des cieux était proche; mais ils résolurent de hâter sa venue et de le prendre « par force » (Matth. XI, 12), parce que les signes des temps qui les avaient convaincus ne paraissaient pas suffisants à leurs concitoyens..... Comme un grand nombre d'hommes religieux et instruits, qui sont venus après eux, ils ne se firent pas scrupule de se servir de fictions pour défendre une doctrine qu'ils croyaient vraie. Mais, au lieu d'écrire un *livre* de controverse, comme c'est la mode parmi nous, ils montèrent un *drame* de controverse, dans lequel Jésus, l'humble paysan prophète de Nazareth, eut à jouer le premier rôle, sous l'inspiration des auteurs du drame. »

C. G. Chavannes.

C. L. W. Grimm. Lexique grec-latin pour les livres du nouveau testament [1].

L'auteur de ce Dictionnaire se proposait d'abord de donner une troisième édition de la *Clavis philologica Novi Testamenti* publiée en 1841 à l'usage des étudiants par C. G. Wilke; mais la *Clavis* a dû subir tant de rectifications qu'elle est devenue un livre nou-

[1] *Christiani Gottl. Wilkii Clavis Novi Testamenti philologica.* Quem librum ita castigavit et emendavit, ut novum opus haberi possit Carol. Ludov. Wilibaldus Grimm. Lipsiæ, 1862-1868. Un vol. in-8°, 467 p.

veau, n'ayant de commun avec l'ancien que le plan et la teneur de quelques articles. C'est maintenant un répertoire commode par sa concision et sa clarté, dans lequel sont énumérées toutes les locutions du texte reçu et les variantes introduites par Griesbach, Lachmann et Tischendorf. Les écrivains classiques, la Vulgate et les Pères ont fourni les mots de la traduction latine. Les termes hébraïques sont indiqués, s'ils peuvent éclaircir les expressions grecques. La date de celles-ci dans l'histoire de la langue est rappelée par le nom de l'auteur qui les a employées le premier. La version des LXX, Philon, Josèphe et les Pères apostoliques ont aussi fourni d'utiles rapprochements. M. Grimm a su étendre l'utilité de son ouvrage en notant dans les Commentaires, dans les Revues et les travaux philologiques les plus récents, les explications données des passages difficiles, en sorte que son Lexique constate et réunit les principaux résultats de l'exégèse contemporaine.

R. Rothe. Ethique théologique[1].

La seconde édition de cet ouvrage célèbre était attendue depuis longtemps. Le public théologique, récemment affligé par la nouvelle imprévue de la mort du Dr Rothe, accueillera sans doute avec un intérêt d'autant plus vif un travail que son auteur a appelé dans sa préface son « testament scientifique, » et dont, malheureusement, il n'a eu le temps de publier lui-même que les deux premiers volumes. Ces volumes, du reste, renferment toute la partie générale et les principes de l'*Ethique ;* ils forment un ensemble relativement assez complet pour laisser voir dans quelle mesure l'auteur a conservé, développé ou abandonné ses premières vues. Disons d'avance que les changements ont surtout porté sur le détail, tandis qu'en somme, les principes aussi bien que la méthode sont restés les mêmes.

La *méthode spéculative* n'a pas seulement été fidèlement maintenue ; elle est défendue avec plus de décision encore que précédemment contre toutes les attaques comme la seule méthode applicable à une connaissance systématique. L'auteur persiste à voir dans la spéculation le travail d'une pensée qui tire des idées uniquement d'elle-même, abstraction faite de toute expérience. « La pensée, lorsqu'elle *spécule*, ferme hermétiquement les yeux à tout ce qui est en dehors d'elle, pour les fixer uniquement sur elle-même ; elle se borne à suivre la nécessité dialectique par laquelle chaque idée en enfante de nouvelles, en vertu de sa propre fécondité. » Sans doute, le système d'idées ainsi obtenu devra plus tard être contrôlé par la réalité empirique ; mais quant à son

[1] *Theologische Ethik*, von Dr Richard Rothe. Zweite völlig neu ausgearbeitete Auflage. Erster und Zweiter Band, 1867 Deux volumes in-8° de XXIV, 552 et non 494 pages. — Le *Compte-Rendu* donnera, dans une de ses prochaines livraisons, une analyse développée de cet important ouvrage.

origine, il ne dépend en aucune façon de cette dernière. Le point de départ de la pensée spéculative est exclusivement elle-même, la *fonction* pure (formelle) de la faculté cognitive, abstraction faite de tout contenu déterminé.

Cependant, quelque vide qu'il soit de tout contenu, le fait primitif de la pensée pure se produit aussitôt sous une double forme : la *conscience du moi* et la *conscience de Dieu*, toutes deux également primitives, d'une évidence immédiate, toutes deux propres, par conséquent, à être posées comme principes d'un développement spéculatif, la conscience du moi comme principe de la spéculation philosophique, la conscience de Dieu comme principe de la spéculation théologique. Ailleurs, l'auteur présente la connaissance de Dieu, non plus comme une connaissance absolument immédiate et coordonnée à la conscience du moi, mais comme « la conscience intellectuelle de certaines modifications de l'âme, qui y sont l'œuvre immédiate de Dieu lui-même ; » elle est donc une connaissance médiate, dérivée de la conscience du moi, et, par conséquent, subordonnée à celle-ci. » Nous n'avons pas à discuter ici l'accord de cette dernière définition avec la précédente. Qu'il nous suffise d'observer que c'est sur cette simultanéité originaire de la conscience du moi et de la conscience de Dieu que Rothe fonde l'indépendance de la spéculation théologique vis-à-vis de la philosophie. Quant au rapport de la spéculation théologique au dogme ecclésiastique, il doit être un rapport de liberté, attendu que la première a pour tâche de faire progresser le dogme et d'exposer l'essence de la religion chrétienne sous une forme plus pure que celle du dogme. Le résultat de la spéculation sera contrôlé par l'Ecriture sainte, non pas toutefois par les doctrines déjà toutes formulées que cette dernière renferme, mais par la conscience chrétienne primitive dont elle est le témoignage.

Le point de départ de la théologie spéculative est donc la conscience de Dieu. Mais à l'idée de Dieu se substitue bientôt l'idée de l'*Absolu*, qui est « la forme la plus élémentaire et la plus abstraite à laquelle la pensée élève le sentiment immédiat de la Divinité. » L'analyse de l'idée de l'Absolu fournit le concept de l'*Inconditionné ;* celui-ci, à son tour, soumis à la catégorie de causalité, revêt la forme plus précise de ce qui n'est déterminé que par soi, la cause de soi *(causa sui)*. Toutefois, ce concept ne désigne point un Être pur et simple ; en vertu du principe de causalité, il implique un *devenir*, et, par conséquent, un Non-Être à côté de l'Être. Dieu, en tant que Non-Être, est l'essence indéterminée, une simple possibilité, une virtualité de l'Être (déterminé), ou, comme l'appelle Schelling l'*Indifférence*, qui, en vertu de son indétermination, est l'Insondable absolu, insondable même pour soi. Or, comme chez Schelling, l'Indifférence produit d'elle-même l'opposition de l'Idéal et du Réel ; ainsi, d'après Rothe, il faut concevoir l'essence divine s'actualisant elle-même. Par son actualisation, elle se distingue en Être pensé et en Être existant, ce qui revient à dire, en *Idéal* et en *Réel ;* l'unité de ces deux termes constitue l'essence de l'*Esprit* (l'Esprit n'étant pas encore la Personnalité ou

le Moi). Mais l'Être pensé et l'Être existant ne sont possibles que là où il y a quelque chose qui pense et quelque-chose qui donne l'existence, c'est-à-dire une *Intelligence* et une *Volonté*. Nous devons donc admettre qu'en vertu de la distinction qui s'est accomplie au sein de l'Indifférence, l'Intelligence et la Volonté sortent l'une et l'autre de l'essence de Dieu, « où elles étaient toutes deux renfermées avec tout le reste. » Leur unité donne la *Personnalité*. Cette dérivation de la Personnalité de l'essence indéterminée de Dieu n'est encore, il est vrai, que l'effet d'un développement tout impersonnel : mais, en tant qu'elle constitue le premier facteur de l'Être actuel de Dieu, cette Personnalité devient aussitôt le principe moteur et directeur de tout le développement intérieur de Dieu. Elle se crée un *organisme naturel* en déterminant le contenu que renferme l'essence divine, en la diversifiant dans une pluralité d'êtres, distincts et différents de cette essence, se trouvant cependant avec elle dans un rapport mutuel. Dans la première édition, l'auteur faisait précéder en Dieu la personnalité par la nature. La personnalité formait ainsi le terme final du développement; mais, en même temps, elle se trouvait dépendante d'un être impersonnel et borné dans sa liberté actuelle par une nécessité antérieure. C'est évidemment à prévenir cette dernière conséquence que Rothe a songé en changeant sur ce point sa manière de voir. Toutefois, en renonçant par là à toute analogie avec le développement de la personnalité dans les créatures, sa nouvelle théorie rend plus énigmatique encore cette personnalité divine, qui ne procède plus que de la pure indifférence : la difficulté ne se trouve nullement amoindrie par le fait que la personnalité de Dieu, après être née originairement d'une nécessité naturelle, se produit tout à nouveau en s'affirmant librement elle-même. En outre, il faut remarquer que les trois modes sous lesquels Dieu existe, celui de l'essence, celui de la nature et celui de la personnalité, ne se succèdent point dans le temps, mais existent toujours simultanément, de sorte que le développement qu'ils constituent se réduit en fait à un simple rapport logique de causalité. Du reste, Rothe se distingue d'autres dogmaticiens spéculatifs contemporains en ce qu'il refuse à ces trois modes de l'existence divine toute analogie avec les trois personnes de la Trinité. Il établit que la doctrine chrétienne n'a point sa source dans des spéculations métaphysiques sur l'essence divine, mais uniquement dans la christologie historique.

Le rapport de Dieu avec le monde ou la *Création* se déduit de la manière suivante : Dieu, en se concevant lui-même comme *Moi*, conçoit en même temps nécessairement son contraire, le *Non-Moi*. Si, après l'avoir conçu d'une manière nécessaire, Dieu donne à ce Non-Moi l'existence, il ne le fait que par suite d'une détermination libre. Son acte provient d'une nécessité morale et non physique : ne pas réaliser cette possibilité, constituerait en Dieu une imperfection. Le Non-Moi ainsi réalisé est d'abord la *Matière*, dont l'idée est simplement la contradiction de l'idée de Dieu. Mais une contradiction de ce genre, qui équivaut à un pur *Non-Etre*, peut-

elle avoir une réalité? « Tout ce qui est pensée, fût-ce négation pure, peut être réalisé. » Mais, en posant et réalisant son contraire, Dieu se met lui-même dans la nécessité, pour conserver le caractère absolu de sa propre essence, de supprimer son contraire comme tel; il s'oblige non pas à l'anéantir, mais à travailler sur lui par la création, de manière à l'élever à la qualité d'un *alter ego*. Telle est l'œuvre de l'activité créatrice de Dieu, dans le sens propre de ce mot. Elle consiste à tirer de la matière, et par le moyen de la matière, des formes nouvelles. Le développement de la matière s'accomplit par elle-même en même temps que par Dieu: elle se développe et elle est développée. Il en résulte que sa transformation parcourt une série indéfinie de degrés, dans laquelle aucun terme moyen ne fait défaut et qui ne présente, sur aucun point, une solution de continuité. Cette activité créatrice n'est donc jamais absolument inconditionnelle; elle dépend de la nature de ce qui est déjà créé. Dès lors, chacune de ces formes du monde n'étant pas créée par un acte pur et absolu de Dieu, ne peut pas être parfaite; l'imperfection du monde est la conséquence nécessaire du fait que le Créateur est lié aux éléments sur lesquels il agit, c'est-à-dire, en dernière analyse, à la matière. « De la négativité de ce premier facteur (la matière) résultent toutes les défectuosités du monde créé, tout ce qui s'y manifeste avec le caractère du *mal*. » C'est pourquoi aussi aucune des formes du monde ne peut être considérée comme définitive, mais toujours comme une phase provisoire, dont les imperfections tendent à disparaître dans le mouvement d'un progrès continu. La création n'atteint donc jamais son terme; elle se poursuit à travers une suite indéfinie de sphères, dont chacune, accomplie en elle-même, n'est jamais adéquate à l'Absolu divin. A la suite de chacune de ces phases, la matière se retrouve à l'état de résidu irréductible, réclamant tout de nouveau, sous une forme plus élevée, le travail créateur et servant d'élément originel pour la construction d'une nouvelle sphère, supérieure à celle qui l'a précédée. Est-on disposé à voir dans cette idée d'une matière à jamais irréductible une atteinte au caractère absolu de Dieu? Rothe répond en faisant observer que sa théorie n'est point le dualisme, puisqu'elle présente la matière comme librement créée de Dieu. Dans la première édition de l'*Ethique*, cette apparence de dualisme était plus accentuée, parce que la matière, tout en étant créée par Dieu, était le produit d'un acte nécessaire, et que son existence elle-même se trouvait par là nécessaire et primitive.

Cette manière de concevoir la création comme une activité continue, exclut l'idée d'une *conservation* distincte de la création, ou, du moins, la conservation n'est plus que la *non-destruction* des essences matérielles (car, pour les essences spirituelles, elles échappent définitivement à la destruction). La conservation est ce *gouvernement* divin qui dirige le développement du monde vers son but. Cette direction téléologique suppose un *plan*. Toutefois, il ne nous faut pas appliquer l'idée de ce plan jusqu'aux détails concrets de la réalité; elle ne renferme que la formule abstraite du

développement nécessaire, c'est-à-dire son but, ses degrés principaux, et, pour ainsi dire, ses articulations. Ainsi posé *à priori*, le plan divin laisse un espace suffisant au libre jeu des causes secondes. Non-seulement Dieu ne détermine pas les événements particuliers qui sont les effets de ces causes secondes : il ne les connaît même pas d'avance. Le résultat général n'en est pas moins toujours son œuvre, parce que c'est dans sa main que se réunissent tous les fils moteurs. Rothe expose, dans une sorte de philosophie de la nature, la marche de la création jusqu'à l'homme, ce produit suprême du développement du monde.

Dans le moi humain apparaît un principe immatériel et purement idéal, supérieur et opposé à la matière et à l'âme animale. Sorti de la vie animale par un équilibre des fonctions matérielles, le *moi* devient le point fixe d'où part l'Idéal pour agir librement sur le Réel, réaliser avec ce dernier une unité intérieure, en d'autres termes, le spiritualiser. Par suite de cette apparition du moi comme puissance libre vis-à-vis de la matière, le développement de la création devient un développement *moral*, dont la tâche est que la créature se fasse elle-même ce qu'elle doit être, et qu'elle apprenne, sous certains rapports, à se déterminer absolument elle-même (car c'est à elle de rendre actuelle, de réaliser sa propre liberté). Mais il n'y a encore là qu'une détermination formelle sans contenu, une abstraction sans réalité en elle-même. Le développement moral reçoit son contenu du double rapport de l'homme : 1° avec la nature matérielle terrestre, 2° avec Dieu. Il se présente donc sous deux faces : 1° le développement *éthique* proprement dit *(der sittliche Prozess)* ; 2° le développement *religieux*. Ils sont coordonnés entre eux, et l'un et l'autre subordonnés au développement moral, dans le sens étendu du mot (*der moralische Prozess)*. Ce dernier est pour tous les deux la *forme* nécessaire, mais il n'a qu'en eux une réalité.

La tâche du développement éthique est de régler le rapport de la personnalité avec la nature matérielle, de sorte que celle-là détermine absolument celle-ci et ne se laisse absolument pas déterminer par elle. Il faut que la nature matérielle devienne pour la personnalité un pur moyen et lui soit appropriée comme organe ; en d'autres termes, l'unité de l'Idéal et du Réel étant l'Esprit, la personnalité a pour tâche de spiritualiser sa nature matérielle et devenir ainsi elle-même *Esprit*. Par cette spiritualisation de soi-même, l'homme devient *cause de soi* (*causa sui)*. Sa dépendance naturelle est élevée au rang d'un absolu dérivé : la créature devient l'image du Dieu absolu. Ce n'est que sur cette spiritualisation, produit du développement moral, que se fonde *l'immortalité* de l'essence personnelle L'homme, ou l'âme humaine, n'est pas encore immortelle par nature. Le sujet de l'immortalité est la *personne*, dans laquelle l'organisation psychique devient spirituelle et indépendante. Il en résulte que les enfants qui meurent trop jeunes pour que leur personnalité ait pu s'actualiser, ne sont pas immortels ; quoique douée d'une aptitude à la

personnalité, leur âme partage dans la mort la destinée des âmes des bêtes, parce que, en réalité, elle est encore tout animale.

Mais, en devenant esprit, l'homme acquiert la faculté de devenir organe de Dieu; il acquiert la communion avec Dieu, par laquelle déjà Dieu habite en lui et prend en lui une existence cosmique. Le développement éthique est donc en même temps un développement religieux. Comme Dieu, en tant qu'esprit, ne peut habiter que dans un être spirituel, le développement religieux est dépendant du développement éthique. D'un autre côté, l'homme ne peut réaliser sa propre personnalité, c'est-à-dire accomplir son développement éthique, qu'en la livrant entièrement à la personnalité prototypique de Dieu. « Ce n'est qu'en s'ouvrant à l'influence divine que la personnalité humaine conserve son intégrité contre les influences déterminatrices de la nature matérielle. » A ce point de vue, le développement éthique est, à son tour, dépendant du développement religieux. Jusqu'ici, le rapport de l'ordre éthique et de l'ordre religieux apparaît comme celui de deux sphères de la vie, indépendantes et coordonnées, qui, à la vérité, dans leur manière d'être normale, ne peuvent être séparées l'une de l'autre, mais qui ne peuvent ni ne doivent pas davantage rentrer l'une dans l'autre. Ce qui semble avoir permis à l'auteur de déterminer ainsi ce rapport, c'est le soin qu'il a mis à établir au-dessus des deux sphères particulières et concrètes de l'éthique et de la religion et comme leur forme commune, la sphère morale. Au contraire, d'après la première édition, où aucune différence n'était encore faite entre l'idée éthique et l'idée morale et où le premier de ces mots était employé comme terme générique de tout le développement, la religion devait apparaître comme un simple appendice de la morale. Et cependant, l'espérance d'une plus grande indépendance de la religion relativement à la morale est loin d'être réalisée par les changements qu'offre la seconde édition. En effet, on y trouve répétée, avec une égale décision, l'assertion suivante: « La religion n'a son accomplissement concret et sa réalité que dans la morale; il n'y a point d'autre manière d'aimer Dieu que de travailler avec une soumission complète au but moral; la moralité est le domaine concret dans lequel la pensée de la communion avec Dieu se donne une existence. La piété chrétienne n'est autre chose que la moralité chrétienne. » Il est clair, dès lors, que la société qui est fondée sur la piété chrétienne rentre dans la société qui a pour base la morale: l'Eglise et l'Etat se confondent.

L'Eglise est la société purement religieuse. Or, comme toute distinction entre des sociétés humaines provient du rapport de la personnalité à la nature, et tombe ainsi dans le domaine du développement éthique, la société purement religieuse devra en même temps constituer la société absolument générale et fournira le terrain commun sur lequel se réuniront les diverses sociétés éthiques. La différence entre celles-ci et l'Eglise ne sera donc qu'une différence d'étendue extérieure; elle disparaîtra aussitôt que la société éthique se sera perfectionnée au point d'atteindre une généralité absolue. Ainsi, avec le progrès du développement éthique la

société religieuse ou l'Eglise s'efface peu à peu derrière la société éthique, qui, à son tour, tend à devenir toujours plus éthique et plus religieuse à la fois, en d'autres termes, à créer *l'Etat chrétien.* L'activité de l'Eglise est, d'après la définition de cette dernière, purement religieuse, c'est-à-dire nulle dans l'ordre éthique proprement dit. Mais elle est aussi éthique en ce qu'elle se propose pour but l'édification de la société religieuse par une exposition extérieure et symbolique de la vie religieuse, c'est-à-dire par *le culte.* Or, comme la piété n'est point indépendante de l'éthique, son exposition dans le culte, loin de prétendre à subsister nécessairement, doit, à mesure que l'Eglise se transforme en *Etat*, se confondre avec la vie artistique et la culture sociale.

Nous ne nous arrêterons pas sur la manière dont l'auteur a exposé l'activité morale et religieuse; cette partie n'a pas été changée dans la seconde édition. Comme chez Schleiermacher, la combinaison individuelle et universelle des deux termes contraires de la *connaissance* et de la *production* donne lieu aux quatre formes du *sentiment*, de la *connaissance*, de l'*action* et de l'*assimilation.* A ces formes de l'activité humaine en général, correspondent dans l'ordre religieux, l'*adoration*, la *théosophie*, la *prière* et la *consécration.* De là encore résultent les formes de la société éthique : l'*art*, la *science*, la *vie sociale* et la *vie civile.* La famille en est le fondement commun, et l'Eglise forme la société universelle. A la fin du second volume, Rothe expose les degrés du développement historique de la société : la *Famille*, la *Tribu*, la *Nation*, l'*Etat* et l'*Eglise.* Les Etats particuliers tendent à former entre eux, par les progrès de l'unification éthique, un vaste organisme général, lequel, en réalisant la grande société éthique et religieuse universelle, se confond avec le royaume de Dieu. Dès lors, à l'Eglise se substitue la société éthique. L'Etat lui-même n'a plus d'existence empirique. Non-seulement les frontières particulières sont effacées, mais les hommes eux-mêmes, parvenus à ce degré de perfection et de spiritualisme, sont devenus des anges et sont en libre relation avec le monde entier des esprits de tous les espaces et de tous les temps ; la terre est remplacée par le ciel; sa partie matérielle est transfigurée et sert à de nouvelles formations. Ainsi entendue, l'identification de l'Eglise et de l'Etat n'est plus si dangereuse qu'il pouvait le sembler d'abord. Distincts pendant toute la période historique terrestre, ce n'est qu'à la fin qu'ils sont absorbés l'un en l'autre dans le royaume de Dieu.

Revues.

THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN. XLI^er J., Ier B.

1es H. — *J. Köstlin.* L'Institution de Calvin, étudiée dans son développement historique (1er article). — *G. E. Steitz.* L'Interprétation des discours du Seigneur, de Papias de Hiérapolis. — *W. A. Hollenberg.* Bonaventure comme dogmaticien. — *R. Rüetschi.* Remarques exégétiques sur les Proverbes de

Salomon. — *J. C. M. Laurent.* Le pluralis majestaticus dans les Epîtres aux Thessaloniciens.

Bulletin. — Leçons sur l'histoire des dogmes chrétiens, par *F. Ch. Baur.* Ier V. 1re P. (1865). 2e P. (1866). — D. Herm. Hupfeld, par *E. Riehm* (1867). — Les Psaumes, trad. et interpr. par *H. Hupfeld.* 2e édit. Ier V. (1867). — Année théologique, par *W. Hauck.*

2es H. — *Chr. J. Riggenbach.* De la justification par la foi, à propos des ouvrages récents de MM. Döllinger[1] et Romang[2]. — *Groos.* La notion johannique de la κρίσις, d'après les données de l'exégèse. — *L. Wahl.* La doctrine psychologique de maître Eckhart. — *R. Röhricht.* La doctrine johannique du Logos.

Bulletin. — Le pasteur d'Hermas, par *E. Gaab* (1866). — Les livres historiques de l'Ancien Testament, par *Ch. H. Graf* (1866). — Appendix Codicum celeberrimorum Sinaitici Vaticani Alexandrini, par *A. F. C. Tischendorf* (1867).

JAHRBÜCHER FÜR DEUTSCHE THEOLOGIE. XIIIer B.

1es H. — *G. E. Steitz.* Histoire de la doctrine de la Cène dans l'Eglise grecque (6e article). — *A. Ritschl.* Etudes historiques sur la doctrine chrétienne de Dieu (2e article). — *O. Pfleiderer.* De la composition du discours eschatologique dans Matth. XXIV, 4 et suiv.

Bulletin. — La vie de Moïse, par *H. Reckendorf* (1868). — Recherches historiques sur les plus anciens témoignages relatifs aux écrits du Nouveau Testament, par *H. Scholten* (1867). — L'Evangile de Paul et de Pierre, par *Ch. Holsten* (1868). — Nouvelles études architecturales, historiques et topographiques sur la Palestine, par *Sepp* (1867). — Bibliographia geographica Palestinæ, par *T. Tobler* (1867). — Matériaux pour la topographie de la plaine occidentale du Jourdain, par *H. Zschokke* (1866). — Observations géologiques sur le Nil, la presqu'île du Sinaï et la Syrie, par *O. Fraas* (1867). — La mer Morte, par *O. Fraas* (1867). — De l'importance de l'école d'Antioche au point de vue de l'exégèse, par *H. Kihn* (1866). — L'Empire romain de l'Occident (375-388), par *H. Richter* (1865). — Les lettres de Henri Suso, publiées par *W. Preger* (1867), etc., etc.

PHILOSOPHIE.

FR. HOFFMANN. ÉCRITS PHILOSOPHIQUES[3].

La philosophie de Baader prend faveur en Allemagne. Elle y occupe les penseurs et inspire des ouvrages qui mettent à la portée des hommes cultivés les théories profondes mais abstruses du

[1] *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung.* 1860.
[2] *Ueber Unglauben, Pietismus und Wissenschaft.* 1859.
[3] *Philosophische Schriften*, von Dr Fr. Hoffmann. Erster Band, 1868. L et 579 p.

maître; elle séduit les intelligences dégoûtées d'un positivisme vulgaire; elle favorise la tendance de beaucoup d'esprits à revenir au théisme; elle offre un aliment nouveau à ceux que les derniers systèmes n'ont pas satisfaits. Ce mouvement durera-t-il plus que la vogue éphémère dont a joui Schopenhauer? C'est ce que montrera l'avenir. Au rang des disciples et des admirateurs les plus accrédités de Baader se trouve M. le Dr Hoffmann, professeur à Wurzbourg. Ses « *Ecrits philosophiques,* » dont nous donnons ici un compte rendu assez détaillé, tant à cause de la vogue du maître auquel se rattache leur auteur qu'en raison de l'actualité de la plupart des questions qui y sont traitées, forment un recueil de quinze articles ou discours, publiés ou prononcés de 1850 à 1862. Les sujets en sont très-divers; aucun autre lien ne les rattache entre eux que l'esprit de la doctrine qui les a inspirés.

Dans la préface, M. Hoffmann expose qu'il ne publie dans ce volume que des morceaux détachés, parce qu'il a dû consacrer tout son temps et ses forces à la nouvelle édition (seule complète) des œuvres de F. Baader. Il en prend occasion de proclamer celui-ci le plus grand et le plus profond philosophe de l'Allemagne et, par conséquent, du monde. Il lui présage une popularité universelle. Le morceau se termine par une adresse aux amis et admirateurs de Baader, qui sont conviés à s'associer à la publication et à la propagation des ouvrages du grand mystique.

I. Le premier morceau est le *Discours* que prononça M. Hoffmann à son installation comme recteur de l'Université de Wurzbourg. Il roule sur les Universités; l'auteur déclare tout d'abord qu'il n'apporte rien de nouveau sur ce sujet. Les Universités, dit-il, n'ont pas pour but de former des pasteurs, des juristes et des médecins; elles ont pour but la science en général, qui est essentiellement désintéressée. Il est vrai que les gouvernements ont le droit d'exiger que les jeunes gens qui en sortent soient capables de remplir les emplois de la vie civile; mais ils en seront d'autant plus capables, ils seront des hommes d'autant plus pratiques qu'ils auront plus approfondi la science qu'il faut connaître pour pratiquer la profession qu'ils auront choisie. La pratique doit chercher à réaliser l'idée, et l'idée pourra d'autant mieux être réalisée qu'elle aura été mieux connue. Le centre et le couronnement de toutes les sciences est la philosophie; il faut apporter à l'étude de toutes les sciences particulières un esprit philosophique. — II. *Franz von Baader dans son rapport avec Hegel et avec Schelling.* Au lieu d'exposer les points capitaux sur lesquels ces grands esprits se réunissent ou se séparent, et de comparer leurs systèmes, l'auteur se borne à commenter trois critiques de la première édition des petits écrits de Baader, et à nous faire connaître les rapports personnels de Baader et de Schelling, dans le but, il est vrai, d'établir la supériorité et l'influence du premier sur le second. M. Hoffmann croit devoir défendre la personne et les idées de son maître jusque dans le détail. — III. *De l'importance des Facultés pour le développement de la science.* C'est à leur organisation et à leur division en Faculté de philosophie et

en Facultés spéciales que les Universités allemandes doivent et devront leurs succès. Leur mission est de concilier l'antagonisme entre la spéculation et l'expérience. Pour y parvenir, il suffirait d'avoir déterminé la nature et la portée de l'*à priori*. L'existence incontestable de vérités métaphysiques *à priori* suppose l'existence de l'esprit; le théisme est supérieur à tous les autres systèmes. L'erreur fondamentale du panthéisme et du matérialisme consiste à admettre un Absolu inconscient. M. Hoffmann s'attache à réfuter le spinozisme et le panthéisme moderne. Ce dernier a perdu la prédominance, grâce aux efforts d'un groupe nombreux de philosophes théistes que l'auteur passe en revue. Un triomphe définitif est réservé au théisme dans un avenir prochain et lorsque les écrits de Baader auront été entièrement compris. — IV. *Réponse aux « censures » du professeur Erdmann dans son annonce des Œuvres complètes de Baader.* Ces censures, dont plusieurs sont à l'adresse personnelle de M. Hoffmann, perdent une grande partie de leur importance, en présence des propres déclarations de M. Erdmann, qui tient Baader pour un des plus grands philosophes de l'Allemagne. Notre auteur s'en réjouit, dans l'espoir surtout que l'école hégélienne fera désormais une étude sérieuse des écrits de son maître. Les points principaux de divergence entre les appréciations de M. Erdmann et celles de M. Hoffmann sont les suivants: M. Erdmann ne croit pas que Baader ait été aussi hostile à la logique de Hegel que le pense M. Hoffmann. M. Erdmann reproche au système de Baader d'être exclusivement synthétique, et nullement analytique. Le point de vue de Baader sur le matérialisme paraît inintelligible à M. Erdmann; suivant M. Hoffmann, la faute en est à l'école hégélienne qui s'est rendue incapable de comprendre la doctrine capitale de Baader sur la matière. La discussion porte ensuite sur la question de savoir si Baader a réellement triomphé de l'idéalisme exclusif de Hegel; sur la manière d'entendre l'histoire, que M. Hoffmann qualifie de déterminisme; sur l'antinaturalisme de Baader, dont M. Erdmann ne saisit pas le vrai caractère; sur les rapports de Baader et de Schelling relativement à la date du second système de celui-ci; sur la philosophie de la religion de Baader.

V. *La nouvelle divinisation de la matière par le Dr A. Weber.* Cet écrit est divisé en quatre parties. Dans la première, M. Weber concède à tort aux matérialistes la vérité de l'atomistique pour la sphère du monde matériel, tout en niant l'impénétrabilité de la matière. Il ne croit pas, cependant, que, même dans cette sphère, il n'existe rien autre que des atomes. La seconde partie traite du problème de la vie organique et renferme un grand nombre d'idées ingénieuses. La troisième partie est consacrée à l'étude du cerveau et de l'âme. La cause de la vie est démontrée comme transcendante; la conscience est expliquée. La quatrième partie renferme des considérations générales sur la tendance matérialiste du temps présent. — VI. *Le matérialisme, foi du charbonnier, par le Dr Fr. Michelis.* L'auteur de ce livre fait des concessions excessives au matérialisme: c'est ainsi qu'il admet l'ato-

mistique, au moins comme hypothèse. Appelant à juste titre « *foi du charbonnier* » l'opinion que le matérialiste a de la conscience, il donne lui-même de ce fait une explication insuffisante, quelque triomphant qu'en soit l'accent. Les points de vue de MM. Vogt et Virchow ne sont pas bien saisis. M. Hoffmann les expose à son tour; puis il montre que l'explication matérialiste de la conscience ne satisfait pas aux lois d'une hypothèse. Dans la seconde partie de son œuvre, M. Michelis nie l'existence de l'âme chez les animaux. M. Hoffmann voit dans ce point de vue une conséquence de l'atomistique. A ses yeux, la peur du panthéisme conduit M. Michelis à un déisme qui est en réalité un panthéisme de la pire espèce. — VII. *L'âme et la Physiologie, écrit polémique de M. Frohschammer contre M. Ch. Vogt.* L'ouvrage de M. Frohschammer combat les vues du matérialisme de M. Vogt et de M. Czolbe sur les questions toujours actuelles de l'existence et de la nature de l'âme. M. Hoffmann se borne presque partout à donner son approbation aux vues de l'auteur sans exposer lui-même des vues originales.

VIII. *De l'importance de la Philosophie.* Si la philosophie a pour but la recherche de la vérité, on serait en droit d'attendre qu'elle fût considérée comme un moyen indispensable de la culture de l'esprit. Il est vrai qu'on a souvent douté de la possibilité d'arriver à une connaissance certaine de la vérité, mais c'est faute de réflexion. Il y a, en effet, des propositions évidentes d'elles-mêmes; il y a, en outre, des idées qui sont dans une relation si étroite avec d'autres, qu'on est contraint par une nécessité de la pensée d'admettre les secondes aussitôt qu'on a admis les premières; c'est ce qu'on appelle raisonner. Mais si la raison humaine peut connaître d'une manière certaine une seule vérité et en tirer des conséquences par voie de raisonnement, il résulte de la liaison des vérités entre elles, qu'on pourra passer de la connaissance de l'une à la connaissance de l'autre, fallût-il même pour cela un temps indéfini. Si donc on se plaint de l'incertitude des résultats de la philosophie, tout ce qu'on en pourrait conclure, du moment qu'on ne refuse pas à l'esprit humain la puissance de connaître des vérités, c'est que le développement de la philosophie, la plus difficile des sciences, sera plus lent que le développement des autres sciences et qu'il faudra redoubler de persévérance pour se rapprocher du but. L'étude des chefs-d'œuvre des philosophes est d'ailleurs une si excellente gymnastique pour l'esprit qu'on est bien récompensé de la peine qu'elle coûte. Enfin, la philosophie n'est pas si arriérée qu'on pense. On s'étonnerait, si l'on y réfléchissait, du nombre de vérités qui sont universellement admises. Les sciences expérimentales aussi sont sujettes à l'erreur, et si la philosophie y est plus exposée, cela tient à la grandeur de son objet et à la difficulté des questions qu'elle soulève. Si la philosophie était impossible, les plus nobles esprits de l'humanité qui l'ont cultivée auraient donc été les victimes d'une erreur radicale! Et l'homme serait le plus contradictoire des êtres, puisque la nature lui aurait donné le désir de savoir sans lui en donner les moyens! La philosophie est non-seulement possible, elle est réelle, elle progresse comme les autres

sciences. Tout progrès provoque de nouvelles questions, qui, après qu'elles ont été résolues, en font naître d'autres à leur tour. L'objet de la philosophie est infini, sa tâche est infinie. Elle est la science universelle, non qu'elle enseigne tout, mais parce qu'elle donne des lois à toutes les sciences, les dirige, marque à chacune d'elles sa place et lui fournit ses principes. Elle est le lien commun qui les rattache les unes aux autres; elle est la science royale qui les domine toutes.

IX. *Discours académique prononcé à Wurzbourg le 10 novembre 1859 à l'occasion de la célébration du centième anniversaire de Schiller.* Ce discours est beaucoup plus littéraire que philosophique. Schiller occupe une place dans la philosophie entre Kant et Fichte d'un côté, et Schelling de l'autre. Mais c'est principalement dans le domaine de l'esthétique qu'il a brillé. Il y suit le plus souvent les traces de Kant. Il considère les arts comme le plus excellent moyen d'éducation pour l'homme; grâce à eux, celui-ci apprend à s'élever des choses sensibles qu'ils imitent aux idées dont ces choses sont les symboles, en d'autres termes, de la sensation à la pensée. La beauté est citoyenne de deux mondes : du monde matériel et du monde spirituel. L'art asservit la sensibilité à l'esprit, et se fait de la matière un instrument pour exprimer l'idée. La poésie, la plus haute forme de l'art, est la plus propre à en atteindre le but général, la régénération de l'humanité, et, parmi les différents genres de poésie, la tragédie et la comédie agissent plus fortement sur l'homme que les autres. On peut résumer ainsi l'esthétique de Schiller : 1° Il y a une poésie naïve et une poésie sentimentale : l'une est la poésie de la nature, l'autre la poésie de l'esprit. La poésie idéale est une association de l'une et de l'autre, une fusion de la nature et de l'esprit. — 2° L'art affranchit l'homme de la servitude des sens et des abstractions de l'entendement; il est la conciliation de ces deux extrêmes. — 3° Les hommes se divisent en réalistes et idéalistes; le véritable homme est à la fois l'un et l'autre (nature et esprit).

X. *L'idée de Dieu d'Anaxagore, de Socrate et de Platon, rattachée à leur théorie sur le monde et sur l'homme. — Anaxagore* fut le premier philosophe grec qui connut Dieu, non comme la Raison universelle agissant sans conscience, mais comme l'Intelligence absolue, douée d'une parfaite connaissance et se proposant un but dans ses œuvres. On lui reprochait cependant de s'être trop peu servi de cette idée pour expliquer les phénomènes du monde, et d'en avoir cherché la cause dans une nécessité inhérente à la matière. Il n'appelait jamais Dieu à son aide, a-t-on dit, que lorsqu'il ne pouvait se tirer d'embarras autrement. Il se mit en contradiction avec lui-même en admettant d'une part que l'Esprit (Dieu) était le premier moteur de la matière, et, d'un autre côté, que le mouvement avait eu un commencement dans le temps, car, puisque Dieu était éternel, le mouvement ne pouvait pas avoir jamais commencé, mais devait être éternel comme Dieu. En effet, quelle cause aurait pu faire sortir Dieu d'un long sommeil et le déterminer à mouvoir la matière? Evidemment, Anaxagore avait

emprunté aux Ioniens l'idée de cette matière éternelle. Mais ce ne fut pas moins un progrès que de concevoir Dieu comme mouvant la matière par une volonté *consciente* d'elle-même. Il séparait ainsi Dieu du monde; il en faisait une *personnalité*. Mais sa philosophie n'en resta pas moins dualiste, incapable d'expliquer le rapport de Dieu et du monde et entachée de panthéisme. *Socrate* arriva par ses propres forces à l'idée d'Anaxagore, en partant, non de la nature comme ce dernier, mais de la conscience de soi-même, c'est-à-dire de la partie spirituelle de l'homme qu'il ne séparait pas de la partie morale. Pour lui, la science et la vertu étaient une seule et même chose. Le souverain bien était la réunion des deux, et ce bien était l'essence même, l'attribut essentiel d'un être, à savoir de Dieu. S'il dédaigna d'étudier la nature, il y reconnut cependant un enchaînement de moyens et de buts qui lui prouvaient l'existence d'un Dieu voulant et agissant avec la pleine conscience de ses volontés et de ses actes. Socrate connut donc la preuve téléologique qui renfermait la preuve cosmologique de l'existence de Dieu. Dieu n'était pas seulement l'*architecte*, mais le *créateur* du monde. Les êtres spirituels n'étaient plus *des parties* pour ainsi dire de l'Esprit universel; ils avaient une existence propre, relativement indépendante de Dieu, libre et impérissable. *Platon* ne pouvait se contenter de répéter les leçons de Socrate : il développa et approfondit les vérités qui étaient implicitement contenues dans l'enseignement de son maître. L'idée de Socrate que la pensée divine a créé le monde est le germe de la doctrine platonicienne des *Idées*. Les Idées, au sens platonicien, sont les déterminations de l'Esprit divin. Par elles, l'unité de Dieu se dilate, s'étend en une multiplicité infinie, et la multiplicité infinie se contracte dans l'unité. Dieu est la dernière cause et le but final absolu, l'être parfait et le meilleur. Il a ordonné les choses de manière qu'elles concourussent toutes à une fin. (Platon a concilié la doctrine d'Héraclite que *tout change sans cesse* avec la doctrine Eléatique que *tout demeure immuablement*.) Il est un, libre, indépendant, éternel, tout puissant, tout bon, tout amour, tout sagesse, beauté parfaite. Tous ces attributs ne sont, en réalité, qu'un seul et même attribut. En vertu de sa perfection, Dieu ne pouvait créer qu'un monde parfait qui fût à son image. Mais cette perfection ne pouvait être qu'une perfection relative, *imparfaite* pour ainsi dire, car il ne saurait y avoir deux absolus, et si le monde avait toutes les perfections de Dieu, il serait égal à Dieu, il serait Dieu. Ce n'est pas impuissance de la part de Dieu, c'est raison. La raison ne peut pas être absurde. L'image ne doit pas être une seule et même chose que ce dont elle est l'image. Dieu est éternel, le monde qui est son image doit être éternel. La volonté de Dieu n'a pas de commencement, le monde qui est un acte de la volonté de Dieu n'a pas eu de commencement. Les âmes ont été créées; mais elles ont été créées de toute éternité, et elles vivront éternellement. Il y a deux sources du mal : la limitation des êtres créés et la liberté, c'est-à-dire la faculté de choisir entre le bien et le mal. Mais le mal qui naît de ces deux causes est relatif et non absolu. Dieu ne pou-

vait créer que des êtres limités; or il valait mieux qu'il n'existât que des êtres limités que si rien n'avait existé; ce mal n'est donc pas un mal, mais un bien relatif. D'un autre côté, Dieu ne pouvait trouver sa vraie image que dans des âmes pensantes et voulantes; or, la possibilité de l'erreur est inséparable de la pensée et de la volonté. La liberté, loin d'être un mal, est donc un bien. Les âmes sont toujours revêtues de corps, mais ces corps sont plus ou moins parfaits. Elles sont indépendantes les unes des autres, mais toutes sont sous la main de Dieu. Conclusion : *La théorie de Platon est une monadologie. Platon est le précurseur de Leibniz et non de Spinosa.* — XI. *Examen des attaques dirigées contre F. Baader dans l'ouvrage de Thilo : Théorie du droit et de la politique.* M. Hoffmann défend son maître contre l'accusation de panthéisme et d'hégélianisme et profite de l'occasion pour faire une incursion dans le camp de l'ennemi, Herbart et ses disciples.

XII. *Du Panthéisme et du Théisme.* On ne peut contester qu'il n'existe un Etre absolu. Tout ce qui existe doit tirer son existence de soi ou d'un autre. Mais cet autre doit à son tour tenir son existence de lui-même ou d'un autre. On remonte ainsi nécessairement à un Etre Absolu. Il n'y a qu'un seul Etre Absolu, car s'il y en avait plusieurs, ils se limiteraient les uns les autres et aucun ne serait absolu. Cet Etre doit avoir intelligence et volonté pour pouvoir être l'auteur des êtres doués d'intelligence et de volonté. Car il ne peut y avoir moins dans la cause que dans l'effet. L'Etre Absolu est donc un *Esprit.* A ce titre, il se pense, il produit et engendre sa pensée, il se *pose*, c'est-à-dire grammaticalement qu'il pose *lui:* c'est lui qui se pose et lui qui est posé. Il est l'identité des deux. Il se pose lui-même devant lui-même, il se réfléchit. Dans cet acte, il distingue sa pensée de lui-même. Ses pensées sont les idées ou le type sur lequel il a formé le monde. Il l'a créé de toute éternité parce qu'il l'a pensé de toute éternité, et que penser, vouloir et faire sont une seule et même chose pour lui. Toutefois, on ne peut affirmer que le monde n'ait pas eu de commencement, car le temps et l'espace ont commencé avec l'acte de la création. Il n'y a pas eu de temps *avant* la création du monde, il n'y en a que *depuis.* Dieu voyait le monde dans sa pensée infinie avant de le créer; en vertu de sa bonté et de son amour, il a *voulu*, en vertu de sa puissance, il a *pu* en *réaliser* l'idée. Il l'a créé, mais il ne l'a pas tiré de sa propre substance, il n'a rien retranché de lui-même pour le lui communiquer, il n'a subi aucun amoindrissement d'être. Le monde est d'une essence différente de la sienne, mais il est son image, il doit donc contenir des êtres spirituels. Qui dit *spirituels* dit *libres.* Ces êtres peuvent donc toujours s'éloigner de Dieu et revenir à lui. Toute théorie qui contredit celle-là est condamnée à d'insolubles contradictions. C'est ce qui arrive au panthéisme. Le panthéisme reconnaît, comme le théisme, que l'homme peut connaître l'essence des choses; mais il exagère cette vérité en prétendant à une connaissance absolue. Il y a deux formes de panthéisme : l'une qu'on peut appeler le panthéisme de l'*impersonnalité;* l'autre le pan-

théisme de la *personnalité*. La première forme se divise en trois espèces différentes : le panthéisme *idéaliste*, le panthéisme *réaliste* et le panthéisme indifférent, c'est-à-dire *idéaliste-réaliste*. La différence entre eux n'est que relative ; dans le fond, ils sont semblables en tant que tous trois enseignent l'identité d'essence de Dieu et du monde. L'Absolu, selon le premier, n'a aucune réalité hors du monde ; le monde est la réalisation de l'Absolu (non la *somme*, mais l'*unité* des êtres individuels). L'Absolu est un en soi et infiniment multiple dans ses manifestations ; il produit tout et anéantit tout pour tout reproduire et tout engloutir de nouveau. Ce mouvement incessant de production et de destruction constitue sa vie. L'idée d'un but dans le monde, la liberté et la responsabilité sont incompatibles avec ce système. Il n'admet ni morale, ni droit ; tout y est soumis à la loi d'une inévitable nécessité. Mais, outre l'objection morale, on peut en élever bien d'autres pour le réfuter. *a)* Si chacun (dans ce système de nécessité) ne peut penser que comme il pense, il n'y a plus ni vraies, ni fausses idées. *b)* Si l'on admet que le conditionné n'a pas de réalité hors de l'Absolu, ni l'Absolu hors du conditionné, on roule dans un cercle de contradictions. *c)* Si le fini est l'unique contenu de l'Absolu, comme le fini n'est que naissance et mort, l'Absolu n'est que la succession éternelle de la naissance et de la mort. La forme idéaliste de ce panthéisme admet une certaine personnalité de l'Absolu. Mais cette personnalité de l'Absolu n'est que ce qu'il y a de personnel dans tous les êtres finis. C'est une notion abstraite de genre. L'Absolu reste en réalité sans conscience et sans volonté. Les partisans de cette théorie voudraient en tirer la liberté et la responsabilité, mais la théorie s'y refuse.

Cette impossibilité a donné naissance à la seconde forme du panthéisme, qu'on peut appeler le panthéisme de la personnalité *en soi* et *pour soi*. Il maintient l'idée de l'essence identique de Dieu et du monde, mais il admet que Dieu est un Esprit doué de conscience et de volonté, et conséquemment il admet la liberté et la responsabilité des esprits créés. Mais il y a là encore une contradiction, car si le monde et Dieu sont de même essence, les êtres créés sont toujours et nécessairement déterminés par Dieu et la liberté n'a aucune place dans le système. Pour s'épurer de toute contradiction, il faut qu'il se transforme en théisme et reconnaisse que le monde est une *création*, et non une *manifestation*, une *détermination* de Dieu. Alors l'être fini peut être libre, le mal est expliqué par l'abus de la liberté, et, si le monde est déchu, Dieu ne participe pas à cette déchéance. — XIV. Le discours de M. Hoffmann sur les philosophies d'Anaxagore, de Socrate et de Platon avait été discuté au sein de la Société de philosophie de Berlin, et plusieurs orateurs s'étaient efforcés d'établir que ces philosophes n'avaient pas été théistes et n'avaient pas enseigné un Dieu personnel. L'auteur prouve, principalement par des citations tirées de leurs ouvrages et par le raisonnement, la vérité de la thèse qu'il avait exposée dans son discours.

XV. *Discours académique prononcé au centième anniversaire de*

Fichte. Après avoir fait l'éloge du caractère de Fichte, l'auteur tente de donner un court sommaire de sa philosophie. La philosophie de Fichte est sortie de celle de Kant, mais on conteste encore qu'elle en soit la vraie conséquence, et Kant a protesté contre cette prétention de son successeur. Kant était parti de ce postulat: « L'Inconditionné doit être; » il est *parce que* la raison exige qu'il soit; il est *ce que* la raison exige qu'il soit. Il y a donc deux raisons, une raison finie qui cherche l'Inconditionné, et une Raison infinie qui est l'objet de la recherche de la raison finie. La première se réalise par la seconde et dans la seconde, mais elle ne peut jamais s'y réaliser complétement. Fichte ne fit que dégager ce postulat, et en tira son idéalisme. Il ramena la philosophie à un seul principe et chercha à prouver ce que Kant avait déjà pressenti, à savoir que la *sensibilité* et l'*entendement* n'ont qu'une seule et même racine. Il crut la trouver dans cette faculté primitive que Kant avait appelée la *spontanéité.* Il pensa alors avoir réussi à construire *à priori* la philosophie et à en faire une science absolue, la *science de la science (Wissenschaftlehre*). Cette science devait fournir des principes aux autres sciences et assigner à chacune sa place respective. Kant avait montré que le jugement de conscience: « *je pense* » est enfermé dans tous nos autres jugements. Fichte en conclut que le *je* ou le *moi* produit spontanément toutes ses représentations et que l'objet n'est posé que pour la conscience et dans la conscience. La connaissance (*Wissen)* est donc un monde fermé qui doit s'expliquer par lui-même. S'il y a des choses hors de moi, c'est la conscience qui les représente et les pose par un acte de son activité, de sa liberté. Le *moi* pose donc le *moi* et le *non-moi.* Sans *moi,* point de *non-moi,* sans *non-moi* point de *moi.* Le *non-moi* n'a d'autre réalité que celle que lui donne le *moi.* Si le *non-moi* limite le *moi,* il n'en est pas moins enfermé dans le *moi.* Un cercle inscrit dans un cercle le limite, mais n'en est pas moins enfermé en lui. Toutes nos sensations, toutes nos idées sont donc le produit de la spontanéité du *moi,* quoiqu'elles soient occasionnées par une impression du *non-moi* sur le *moi.* Le *moi* conscient est le grand cercle limité par le petit; le petit cercle est le monde extérieur; les deux cercles réunis sont le *Moi* absolu. La conscience parcourt dans son développement trois degrés : l'*imagination,* l'*entendement,* le *jugement.* Si le *non-moi* détermine le *moi,* le *moi* détermine aussi le *non-moi.* Le *moi* déterminé par le *non-moi* est le *moi théorique* (le *moi* connaissant, l'*intelligence*); le *moi* déterminant le *non-moi* est le *moi pratique* (le *moi* voulant, la *volonté*). Le *moi* pratique parcourt aussi trois degrés: le *sentiment,* le *désir,* l'*acte.* Le sentiment est l'activité entravée, arrêtée dans son action. Il s'efforce alors de surmonter l'obstacle et se manifeste comme désir. Le désir tend vers la perfection, l'absolu, et se manifeste par des actes. Ces actes sont toujours finis et imparfaits; ils ne peuvent contenter le désir Le but du *moi* est la victoire sur le *non-moi,* laquelle ne peut jamais être complète. La partie pratique de la *Wissenschaftlehre* fonde et détermine la partie théorique et achève par là la théorie de l'esprit humain. Telle est la première forme

de la philosophie de Fichte. Comme on le voit, elle n'est pas toujours très-claire. La notion du *Moi* absolu et le rapport de ce *Moi* au *moi* empirique, aux *moi* individuels ainsi que la loi d'après laquelle les *moi* empiriques posent hors d'eux inconsciemment un monde extérieur, identique et le même pour tous, tout cela reste plus ou moins dans l'obscurité. L'ouvrage intitulé « *Destination de l'homme,* » qui parut en 1799, marque la transition entre la première et la seconde forme de la philosophie de Fichte. L'homme, y dit-il, doit rechercher la vérité pour elle-même; il veut savoir ce qu'il est et ce qu'il sera et, s'il ne peut le savoir, il veut du moins savoir qu'il ne le peut. Le système du naturalisme ou de la nécessité semble d'abord satisfaire l'intelligence. Mais il froisse notre cœur et nous remplit de tristesse et d'effroi, car il nous ravale au rang d'une chose dans l'enchaînement des choses. Je dois avoir la faculté de chercher le bien; si je ne le trouve pas, c'est ma faute. Je dois pouvoir l'accomplir parce que je veux l'accomplir. Ma volonté doit pouvoir maîtriser la nature. Que croire? Suis-je libre, ou ne suis-je que l'instrument d'une force étrangère? Dois-je me fier à ma tête ou à mon cœur? Fichte montre alors que la conscience ne peut sortir d'elle-même pour saisir les choses extérieures, qu'elle ne perçoit que ses propres modifications, que nous n'avons que nos sensations et nos idées et non les objets mêmes, que toute notre connaissance n'est formée que d'images, que le *moi* lui-même n'est pour nous qu'une image et même une image d'images, et qu'ainsi tout n'est qu'un rêve sans qu'il existe un sujet qui rêve, et un objet qui soit rêvé. Il en conclut que la science ne mène qu'à savoir que nous ne savons rien. Mais notre destination n'est pas simplement de *savoir*, mais d'*agir*. La nature me crie que je *dois* agir, c'est la voix du *devoir* que je *veux* écouter; c'est elle qui me garantira la réalité de mon être et celle des choses; elle renferme une certitude immédiate. Si je crois au devoir, je crois à une loi du monde spirituel, je crois à une volonté infinie, source de tous les êtres et de la nature. Ce n'est donc pas la connaissance, mais la foi seule qui nous élève à la certitude. Ce point de vue, qui est celui de la « *Destination de l'homme,* » ne suffit plus à Fichte dans ses ouvrages subséquents. Il a réfléchi que si la connaissance n'est qu'une image ou une copie, l'image ou la copie suppose nécessairement un original; que si nous avons une connaissance, ce ne peut être que la connaissance de *quelque chose*, d'un être qui existe réellement, de Dieu, de l'Absolu. Telle est la doctrine de la « *Wissenschaftlehre* » de 1801. L'Absolu n'est ni l'être, ni la pensée exclusivement, mais la racine, le fond commun des deux, la substance qui subsiste par elle-même, qui se réalise dans les *moi*, sans pouvoir jamais s'y réaliser complétement. Cet incompréhensible Absolu a pris la place de la *chose en soi* de Kant. La notion de la connaissance qui était, dans le premier système de Fichte, le point de départ, devient un principe dérivé et n'occupe plus que la seconde place. Par là Fichte atteignit la plus haute forme de son système. Dieu est maintenant pour lui l'Être Absolu qui se divise en une multitude infinie d'intelligences, de *moi* individuels.

Dans un supplément à ce dernier article, M. Hoffmann cherche à montrer les points faibles du système. Une erreur, qui en entraîne beaucoup d'autres à sa suite, empêcha Fichte d'atteindre le plus haut sommet de la spéculation. En vertu de la proposition trop exclusive: *Omnis determinatio est negatio*, il nia que l'Être Infini (Dieu) pût avoir conscience de lui-même, ou, ce qui revient au même, qu'il eût conscience de lui-même autrement que dans la totalité des intelligences finies. Il n'avait pas le droit d'affirmer cela, car, puisqu'il tenait Dieu pour incompréhensible, il ne devait ni nier ni affirmer qu'il fût inconscient. En second lieu, s'il avait prouvé que l'homme n'est conscient que parce qu'il est fini, il n'avait pas le droit d'en conclure que Dieu n'est pas conscient parce qu'il est infini, mais il devait se borner à dire que Dieu ne pouvait avoir conscience à la manière de l'homme. Enfin, il ne peut y avoir d'êtres doués d'une conscience finie, s'il n'y a pas un être doué d'une conscience infinie. Appeler Dieu un esprit et lui refuser la conscience, c'est se contredire, car la conscience est la forme de tout esprit. Fichte lui-même dut le reconnaître, au moins tacitement. Une autre erreur de Fichte est d'enseigner que le monde a un but, il est vrai, mais que ce but est infini et que le monde ne peut que s'en rapprocher toujours davantage sans jamais l'atteindre, car la perfection de Dieu exige que le but du monde soit un jour atteint, et ce but c'est la fin de la lutte entre la nature et l'esprit par la spiritualisation de la nature. C'est là ce qu'a montré Baader, corrigeant et complétant Fichte.

Fr.-H. Jacobi [1].

La philosophie de Jacobi, sur laquelle une patiente et consciencieuse monographie d'un jeune savant, M. le Dr E. Zirngiebl, rappelle aujourd'hui notre attention, et qui a été l'objet de plus d'un exposé magistral dû aux historiens de la science, en particulier à M. Kuno Fischer et à M. Schwegler, ne forme pas proprement un système. L'auteur de *Woldemar*, l'ami de Lessing, de Hamann et de Gœthe, fut homme du monde, romancier, poète, presque autant que philosophe. « Ce ne fut jamais mon but, disait Jacobi lui-même, « d'établir un système pour l'école. Mes écrits avaient leur source « dans ma vie intérieure; ils se succédaient simplement par ordre « chronologique; en un sens je ne les faisais pas moi-même, pour « mon plaisir, mais comme contraint par une puissance supérieure, « irrésistible. » Il résulte de cette nature même des œuvres de Jacobi qu'il n'est pas très-facile de se faire de sa doctrine une idée d'ensemble et d'apprécier la place, importante pourtant, qu'il oc-

[1] *F.-H. Jacobi's Leben, Dichten und Denken*, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie, von Eberhard Zirngiebl. Wien, 1867. — *Geschichte der neueren Philosophie*, 2er B., 2e Auflage, von K. Fischer, 1867. — *Geschichte der Philosophie im Umriss*. 6e Auflage, von A. Schwegler, 1868.

cupe dans l'histoire de la philosophie moderne. Pour atteindre ce but, M. Zirngiebl a divisé son travail en trois parties. Dans la première, il nous donne la biographie proprement dite de Jacobi au point de vue du développement de ses idées philosophiques; la seconde contient l'exposition de la philosophie de Jacobi, et la troisième une étude sur la valeur historique de cette philosophie. Il y a beaucoup à apprendre dans ce livre, mais peut-être l'auteur n'a-t-il pas assez soigneusement distingué la biographie de l'exposition et l'exposition de la critique, et pas assez nettement séparé les détails secondaires des points essentiels. En tout cas, l'analyse d'une étude aussi développée demanderait une place que nous ne pouvons lui accorder ici; aussi présenterons-nous plutôt au lecteur, pour lui donner un aperçu de la philosophie de Jacobi, le résumé très-clair qu'en a fait M. Schwegler sous ces trois chefs : 1° La polémique de Jacobi contre la philosophie dogmatique. 2° Son principe du savoir immédiat. 3° Sa position à l'égard de la philosophie de son temps et particulièrement de celle de Kant.

1° Le point de départ de Jacobi fut sa polémique à propos de Spinoza et de Lessing. On sait que peu de mois avant la mort de Lessing, Jacobi l'avait visité à Wolfenbüttel et qu'il avait eu avec lui une conversation de laquelle il avait conclu que l'auteur de *Nathan* était spinoziste. Lorsqu'il parla de cette conversation, les anciens amis de Lessing, Mendelssohn surtout, protestèrent avec indignation, ne comprenant pas qu'on attribuât à leur ami une doctrine aussi éloignée de leur propre philosophie. De là les *Lettres à Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza.* Les trois thèses principales que Jacobi soutient dans cet écrit sont les suivantes. Spinozisme est synonyme de fatalisme et d'athéisme. — Toutes les voies de la démonstration philosophique conduisent également au fatalisme et à l'athéisme. — Pour ne pas tomber dans cet abîme, il faut mettre une borne à la démonstration et reconnaître que la foi est un élément essentiel de toute connaissance humaine. — Reprenons ces trois thèses.

Le spinozisme est athéisme, car, selon cette doctrine, la cause de l'univers n'est pas une personne, un être agissant en vue de certaines fins, doué de raison et de volonté, elle n'est pas Dieu. Le spinozisme est fatalisme, parce que, d'après lui, c'est à tort, en vertu d'une illusion, que la volonté humaine se croit libre. — Cet athéisme et ce fatalisme ne sont que la conséquence nécessaire de toute démonstration philosophique rigoureuse. Comprendre une chose, c'est la déduire de ses raisons prochaines, l'expliquer par une autre chose. Nos conceptions dépendent ainsi d'une chaîne de conditions, et l'ensemble de ces conditions forme un mécanisme naturel qui est le champ illimité de notre entendement. Aussi longtemps que nous voulons prouver et comprendre, nous devons accepter au-dessus de chaque objet un objet antécédent qui en est la condition; où la chaîne s'arrête, là s'arrêtent aussi toute conception et toute démonstration. Nous ne pouvons atteindre à l'Infini, si nous ne renonçons à démontrer. Quand la philosophie veut saisir l'Infini avec un entendement fini, il faut qu'elle rabaisse

le divin dans le domaine du fini; et c'est précisément l'impasse où se sont trouvées jusqu'à présent toutes les philosophies. N'est-ce pas, en effet, une entreprise absurde de vouloir découvrir des conditions à ce qui n'en a pas, de faire du nécessaire, de l'Absolu, une simple possibilité, afin de pouvoir le *construire*. S'il fallait *prouver* l'existence de Dieu, on devrait donc déduire Dieu d'une cause qui serait antérieure ou supérieure à lui. De là le paradoxe de Jacobi : L'intérêt de la science est qu'il n'y ait pas de Dieu, qu'il n'y ait pas d'être surnaturel, extérieur et supérieur au monde. C'est seulement à la condition que la nature seule existe, qu'elle soit indépendante, qu'elle soit *tout en toutes choses (Alles in Allem)*, c'est seulement à cette condition que la science peut se flatter d'atteindre pleinement son but, d'être égale à son objet et de devenir comme lui *tout en toutes choses*. Aussi la moralité que Jacobi tire du drame de l'histoire de la philosophie est-elle celle-ci : « Il n'y a pas d'autre philosophie que « celle de Spinoza. Avec celui qui peut admettre que toutes les « œuvres et toutes les actions des hommes sont produites par le « mécanisme de la nature et que l'intelligence ne joue en tout « cela que le rôle d'un spectateur, il n'y a pas à discuter, il n'y « a rien à faire; nous ne pouvons que l'abandonner. La justice « philosophique n'a pas d'action à exercer contre lui, car ce « qu'il nie ne peut pas se démontrer rigoureusement; ce qu'il « prouve ne peut pas être rigoureusement réfuté. » Que faire? L'entendement (*Verstand*) isolé est matérialiste et irrationnel; il nie l'esprit et Dieu. La raison *(Vernunft)* isolée est idéaliste et en désaccord avec le sens commun : elle nie la nature et elle se divinise elle-même. — Il nous faut donc, et c'est la troisième thèse de Jacobi dans ces *Lettres*, chercher un autre moyen de connaissance des choses supra-sensibles. Ce moyen, c'est la foi. Jacobi appelle ce passage de la connaissance intellectuelle à la foi le *salto mortale* de la raison humaine. Toute certitude, pour être comprise, demande une autre certitude; on arrive ainsi à une certitude immédiate qui n'a pas besoin de motifs et de preuves, qui même exclut absolument toute démonstration. Cette certitude, qui n'a pas sa source dans des motifs rationnels, est la foi. Au fond, nous ne connaissons les choses sensibles, comme les supra-sensibles, que par la foi. Toute connaissance humaine vient d'une révélation et d'une foi.

Ces thèses de Jacobi firent scandale dans le monde philosophique allemand. On lui reprocha d'être un ennemi de la raison, un prédicateur de la foi aveugle, un contempteur de la science et de la philosophie, un fanatique, un papiste. Jacobi répondit à ces accusations par son livre intitulé, *David Hume sur la foi, ou Idéalisme et Réalisme*, dans lequel il développe et précise son principe de la foi ou du *savoir immédiat*.

2° Jacobi distingue d'abord *la foi* au sens où il l'entend de la foi aveugle ou foi d'autorité. La foi aveugle est celle qui, au lieu de se fonder sur des arguments rationnels, cherche son appui dans une autorité étrangère. Tout au contraire, la foi, au sens où Jacobi

la prend, s'appuie sur une nécessité intérieure du sujet lui-même. Pour lui, la foi n'est pas non plus une conception arbitraire de l'esprit. Nous pouvons nous imaginer tout ce que nous voulons, mais nous ne tiendrons jamais une chose pour certaine sans cette contrainte inexplicable du sentiment, qui est précisément ce que Jacobi appelle la foi. Quant au rapport dans lequel la foi se trouve avec les différentes formes de la faculté de connaître, la pensée de Jacobi est un peu vacillante, parce que sa terminologie a changé. Dans ses premiers écrits, il plaçait la foi dans la sensibilité (*Sinn*) ou réceptivité, en opposition avec l'entendement et la raison, ces deux derniers mots étant pris comme synonymes et désignant le savoir médiat et fini de la philosophie antérieure. Plus tard, et après l'exemple de Kant, il opposa la raison à l'entendement et nomma raison ce qu'il avait appelé naguère sentiment et foi. La foi de la raison, l'intuition de la raison (*Vernunftglaube, Vernunftanschauung*) est devenue pour lui l'organe par lequel nous percevons les choses supra-sensibles. Comme telle, la raison est opposée à l'entendement. Il doit y avoir une faculté plus élevée que l'entendement et à laquelle le vrai dans les phénomènes et au-dessus des phénomènes se révèle d'une façon inaccessible aux sens et à l'entendement. Ainsi, à l'entendement dont la fonction est d'expliquer tout, se trouve opposée la raison qui n'explique pas, mais qui fournit une révélation positive et une affirmation absolue. De même qu'il y a une vue des sens, il y a aussi une intuition de la raison, contre laquelle la démonstration est aussi impuissante que contre la vue des sens. Jacobi justifie cette expression *intuition de la raison* par l'impossibilité d'en trouver une meilleure, la langue ne possédant pas d'autre terme pour indiquer de quelle manière ce qui est inaccessible aux sens est saisi par le sentiment. Quand quelqu'un dit : je sais telle et telle chose, on lui demande avec raison : d'où les savez-vous ? et il ne peut s'en rapporter alors qu'à une perception des sens ou à un sentiment de l'esprit. Mais celui-ci est aussi supérieur à celle-là que l'espèce humaine est supérieure aux animaux. Jacobi avoue résolûment que sa philosophie part du sentiment, du sentiment pur, objectif, et qu'elle y voit l'autorité suprême et décisive. Le sentiment est ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, ce qui seul le distingue spécifiquement de l'animal; il est identique avec la raison ou plutôt la raison n'a pas d'autre source que lui.

Jacobi avait la conscience très-claire de l'opposition où il se mettait vis-à-vis de toutes les philosophies antérieures par ce principe du savoir immédiat. Il y a eu, dit-il dans l'introduction à ses œuvres complètes, il y a eu depuis Aristote, dans les écoles philosophiques, un travail toujours plus actif pour subordonner la connaissance immédiate à la connaissance médiate, la perception directe à la réflexion abstraite, l'original à la copie, les choses aux mots, la raison à l'entendement. Rien ne devait plus être tenu pour vrai que ce qui pouvait se prouver et se prouver deux fois pour une. Mais toute philosophie qui n'admet que la réflexion

abstraite doit à la fin se perdre dans le néant de la connaissance. Son dernier résultat est le nihilisme.

3° La position que Jacobi devait prendre au nom de son principe de foi, vis-à-vis de la philosophie kantienne, peut déjà se déduire en partie de ce que nous avons dit. Le rapport de Jacobi à Kant porte principalement sur les trois points suivants: 1) Jacobi n'est pas d'accord avec Kant sur la théorie de la connaissance sensible. Il défend le point de vue de l'empirisme, soutient la véracité de la perception sensible et nie le caractère *à priori* de l'espace et du temps. Kant en arrive à prouver que les objets aussi bien que leurs rapports ne sont que des modifications de notre moi et n'existent absolument pas en dehors de nous. Car, lors même qu'on dit qu'il y a *quelque chose* qui correspond à nos représentations et qui en est la cause, toujours ne savons-nous pas ce qu'est ce *quelque chose*. Selon Kant, les lois de nos perceptions et de nos pensées seraient sans aucune valeur objective, notre connaissance ne contiendrait aucun élément objectif. Mais il est absurde d'admettre que, dans les phénomènes, le vrai qui est caché derrière eux ne se révèle en aucune manière. Avec une telle doctrine, il serait plus raisonnable de renoncer tout à fait à la *chose en soi* et d'être idéaliste jusqu'au bout. « Si Kant est conséquent, il ne peut pas supposer l'existence d'objets capables de « faire impression sur notre âme. Il doit enseigner l'idéalisme le « plus rigoureux. » — 2) En revanche, Jacobi est pour l'essentiel d'accord avec Kant sur la critique de l'entendement. En effet, Kant affirmait comme Jacobi que l'entendement est hors d'état d'atteindre les choses supra-sensibles et que les plus hautes idées de la raison ne peuvent être saisies que par la foi. Pour Jacobi le mérite capital de Kant consistait à avoir mis de côté les idées, qui ne seraient plus que de simples produits de la réflexion et des chimères logiques. L'entendement est porté à s'imaginer que, par la seule voie logique et par le développement des notions qui lui sont propres, il peut s'élever au-dessus du monde sensible et atteindre dans son vol une science plus haute et indépendante, la science des choses supra-sensibles; — que non-seulement il le peut, mais qu'il en a la vocation expresse. Kant dévoila et détruisit cette illusion. « Par là, tout au moins une place vide était gagnée pour un rationalisme authentique et intelligent. Là fut la grande œuvre de Kant, son mérite immortel. Mais un penseur de cet ordre ne pouvait se dissimuler que la place vide dont il s'agit se transformerait bientôt en un abîme où s'engloutirait toute connaissance de la vérité, à moins qu'un Dieu n'intervînt pour l'empêcher. C'est en ce point que se rencontrent la doctrine de Kant et la mienne. » — 3) Mais Jacobi n'est plus d'accord avec Kant, lorsque celui-ci refuse à la raison théorétique la capacité de la connaissance objective et se plaint que la raison humaine ne soit pas en état d'établir théoriquement la réalité de ses idées. Kant, selon lui, ne sait pas voir que ce n'est pas des lacunes de la connaissance humaine, mais de la nature même des idées que résulte leur incompatibilité avec toute démonstration. Aussi essaie-t-il sur

le terrain pratique une sorte de démonstration scientifique, expédient malheureux, puisque toute preuve est aussi impossible qu'inutile.

La philosophie postérieure à Kant trouva beaucoup moins d'accueil auprès de Jacobi, qui n'en agréait pas les tendances panthéistes. « Pour Kant, ce penseur profond et sincère, les mots « Dieu, liberté, immortalité, religion, avaient exactement la même « valeur qu'ils ont eue de tout temps pour le sens commun ; il ne « cherchait pas à tromper où à jouer sur les mots. On se scandalisa parce qu'il avait montré d'une manière irréfutable l'insuffisance de toutes les preuves que la philosophie spéculative « donne de ces idées. Cependant il remplaça ces preuves théoriques par les postulats nécessaires d'une raison purement pratique. Par là, assurait Kant, tous les intérêts de la philosophie se « trouvaient satisfaits et le but jusque-là toujours manqué était atteint. Mais déjà la propre fille de la philosophie critique *(Fichte)* « ne vit plus Dieu que dans l'ordre moral vivant et agissant, et « admit ainsi expressément un Dieu sans conscience et sans existence propre. Une profession de foi aussi peu déguisée, faite « publiquement, souleva une vive opposition. Mais l'inquiétude « s'apaisa bien vite. Peu de temps après, lorsque la seconde fille « de la philosophie critique *(Schelling)* supprima la distinction « que la première laissait encore subsister entre la philosophie « de la nature et la philosophie morale, entre la nécessité et la « liberté, et déclara nettement qu'au-dessus de la nature il n'y a « rien et qu'elle seule existe, il n'y eut plus personne pour s'en « étonner; cette seconde fille est un spinozisme retourné ou « transfiguré, un matérialisme idéaliste. » — Ces attaques provoquèrent une vive réplique de Schelling [1].

En résumé, on peut indiquer comme le trait caractéristique de la philosophie de Jacobi, la séparation abstraite qu'il établit entre l'entendement et le sentiment. Il n'a pas su les ramener à l'harmonie. « La lumière est dans mon cœur, dit-il quelque part, mais dès que je veux la faire passer dans mon entendement, elle s'éteint. Laquelle des deux clartés est la vraie, celle de l'entendement qui montre, il est vrai, des formes palpables, mais derrière elles un abîme sans fond ? — ou celle du cœur, qui luit au loin avec des promesses, mais qui ne nous donne pas des connaissances précises ? L'esprit humain peut-il saisir la vérité si ces deux clartés ne se réunissent pas en lui pour ne former qu'une seule lumière ? Et cette réunion est-elle possible autrement que par un miracle ? » Mais quand Jacobi, pour terminer ce conflit entre l'entendement et le sentiment, a voulu substituer ce qu'il appelle le savoir immédiat au savoir médiat ou fini, il a été victime d'une illusion. Ce prétendu savoir immédiat, que Jacobi tient pour l'organe propre de la connaissance des choses supra-sensibles, a dû traverser, lui aussi, une série d'intermédiaires subjectifs, et ce n'est qu'en oubliant complétement sa propre genèse qu'il peut se donner pour immédiat.

C. R.

---

[1] *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, etc. Tübingen, 1812.

Revues.

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK. LII^er B.

1es H. — *R. Seydel.* La mission de la philosophie à notre époque, discours académique. — *De Gobineau.* Recherches sur la manifestation de la vie sporadique (1re partie). — *H. Schwarz.* Quel idéalisme? réplique à la critique de J. U. Wirth. — *J. U. Wirth.* Réponse à la lettre précédente.

Bulletin. — La philosophie positive, revue dirigée par *E. Littré* et *G. Wyrouboff* (1867). — La science de la connaissance, par *W. Rosenkranz*, 1er B. (1866). — De la preuve individuelle en faveur de la liberté de la volonté, par *O. Liebmann* (1866). — De l'âme, par *A. Mayer* (1866). — Les problèmes de la vie, par *A. Laugel* (1867). — Le Père Céleste, par *E. Naville* (1865). — Etude critique sur Maine de Biran, par *O. Merten* (1865), etc.

2es H. — *De Gobineau.* Recherches sur les manifestations de la vie sporadique (2e partie). — *A. Zeising.* Etudes morphologiques (4e article). — *A. Richter.* Une propédeutique philosophique, d'après l'école des néo-platoniciens (1re partie).

Bulletin. — Histoire de l'esthétique en Allemagne, par *H. Lotze.* — La Morale, fouillée dans les fondements, par *P. Sierrebois* (1867). — La Démonstration de la foi, par *A. Peip* (1867), etc. — Bibliographie.

PHILOSOPHISCHE MONATSHEFTE [1]. 1868, 1er B.

1es H. — *Programme.* — *Bergmann.* Recherche critique des fondements de la métaphysique. — *R. Schellwien.* Liberté ou communisme? — *C. Rosenkranz.* Encore Diderot. — *F. Ascherson.* Revue bibliographique. — Chronique. — Quelques mots de *E. Curtius* sur Brandis et Bœckh. — Programme des cours de philosophie de l'année 1868 dans les universités allemandes.

2es H. — *R. Schellwien.* Liberté et Communisme? — *J. Frauenstädt.* De l'immortalité. — *E. Mätzner.* La philosophie spéculative aux Etats-Unis.

Chronique. Conférences sur la littérature allemande contemporaine, par *R. Prutz.* — Leçons sur l'histoire primitive de l'humanité, par *Ch. Vogt.* — Voltaire et Gœthe comme investigateurs de la nature. — Un passage du Don Carlos de Schiller. — H. de Sybel sur les Universités allemandes, etc.

[1] C'est désormais sous ce nouveau titre que paraîtra en livraisons mensuelles le journal de la Société philosophique de Berlin (Der Gedanke). La publication en sera dirigée par M. *J. Bergmann.*

HISTOIRE DE LA CRITIQUE

PAR

B. MAZZARELLA.

(Suite.)

X.

Dans la seconde moitié du seizième siècle, la Critique, quoique toujours gâtée par l'érudition, devient plus large et plus rationnelle. Elle semble chercher sa méthode. La Critique et le génie critique se mêlent ici intimement et celui-ci se montre dans la formation de celle-là.

Joseph Scaliger distingue nettement la Critique de la grammaire. *Henri Etienne* fait la distinction plus importante entre le κριτὴς (juge) et le κριτικὸς (critique). *Isaac Casaubon* va plus loin encore et distingue entre la critique littéraire et la critique historique. Enfin, *Juste Lipse* discerne entre la critique légitime et la critique arbitraire. Il se vante d'avoir le premier transformé la philologie en philosophie *(Ego e philologia philosophiam feci)*, et appelle les vrais critiques « le soleil et le sel de la littérature » (*Legitimi critici sol et sal sunt litterarum*). Si *Vossius*, plus modeste pour la Critique, ne veut pas qu'on en fasse « la reine des sciences, » et la réduit à n'être que la fille de la philosophie et la sœur de la logique, *Budé*, en revanche, la confond avec la philologie qu'il appelle *Callilogie* (l'*Esthétique* de nos jours), la considère comme une espece d'Encyclopédie, et veut qu'on lui donne « non la seconde ni la première place, mais l'empire universel » (*Non primum aut secundum locum... sed summum, imum et medium subsellium*), « afin que cette méthode universelle (*orbicularis doctrina*), qui embrasse toutes les disciplines de l'esprit et sonde les éléments et les raisons de toutes les sciences, puisse aller du centre à la circonférence et

retourner de la circonférence au centre du monde scientifique. » Il y a dans tout cela un pressentiment juste de la vraie Critique. Ainsi, tandis que la Critique ancienne ne cherchait qu'à conserver le passé, la Critique du seizième siècle, tout en se rattachant à l'antiquité, regardait à l'avenir, devenait productive et ouvrait la voie au progrès.

XI.

Le dix-septième siècle, l'âge de la grande littérature, fut aussi le berceau de la grande Critique, que nous nommons la Critique moderne. Ce résultat est dû en grande partie aux travaux du siècle précédent. Les matériaux avaient été préparés; il ne restait qu'à les coordonner. Toutefois l'œuvre varie suivant les pays. En France, la Critique dut ses progrès à l'influence de la philosophie sceptique de Montaigne, unie à un certain spiritualisme qui l'a toujours contre-balancée. De cette alliance naquit le Cartésianisme qui a grandement influé sur la Critique. Le cartésien *Arnauld* la débarrassa de l'érudition antique. Malheureusement, on ne sut pas s'affranchir du joug de l'autorité dans ce qu'on appelait *la bonne Critique*. Les principaux fauteurs de la *bonne Critique* sont *Fénelon* et *Boileau*. Ce dernier surtout réduit toute la critique littéraire au culte de l'antiquité, à la comparaison, au bon sens. Il représente le passage de la critique érudite à la critique d'imitation.

Cependant, la faculté critique commençait à s'éveiller, puisque l'évêque *Huët* d'un côté, et de l'autre l'abbé *Ruthilier*, se déchaînèrent contre la Critique, le premier pour conseiller le scepticisme, le second pour conclure à l'autorité. *Mabillon* répondit victorieusement à ces attaques en distinguant entre la Critique inepte et déréglée, et la Critique intelligente et légitime, « qui n'est autre chose que l'usage du jugement droit et de l'intelligence. » Mabillon s'appuyait sur ce passage de l'Écriture : « Éprouvez toutes choses, choisissez ce qui est bon. » On voit par là que si la Critique doit beaucoup aux laïques, elle doit aussi quelque chose au clergé.

Mais le vrai critique du dix-septième siècle fut *Pierre Bayle*. Esprit subtil et d'une curiosité avide, il se donna pour but dans ses vastes lectures non de se les approprier, ni de créer quelque chose de nouveau, mais de tout passer au crible d'une critique souvent superficielle, quelquefois audacieuse, toujours pleine de sagacité. Les luttes de sa jeunesse et la lecture de Montaigne l'avaient rendu calme en présence de toutes les opinions. Ce calme philosophique, qui repose sur le scepticisme, constitua peu à peu la méthode de la

Critique, en sorte que Bayle doit être appelé le *Père de la Critique moderne.*

« La pénétration de l'esprit, la haine de la pédanterie, l'habileté à découvrir le côté faible des adversaires, la modestie et le doute présentés comme de subtils arguments, l'absence du ton doctoral, l'habitude de faire semblant de céder pour se moquer de la partie adverse et de rire de tout ce qui ne s'appuye que sur l'autorité, tels sont les traits caractéristiques du génie de Bayle. » — L'application du jugement critique aux événements contemporains, la guerre aux préjugés et aux superstitions, la publication du *Dictionnaire critique* et des « *Nouvelles de la République des lettres* » qui popularisèrent le scepticisme, l'abandon de la langue latine, l'introduction du style familier, populaire, dans les matières de science, le passage de la critique érudite « qui fait la chasse aux mots et aux phrases, » à la critique philosophique « qui fait la guerre aux raisonnements, » l'invention de la méthode sceptique basée sur la maxime « que le vrai et le faux coexistent, » dont Bayle se sert pour combattre toute idée de système absolu, enfin l'appel continuel au bon sens, à la modération, à la tolérance, tels sont les points saillants de son œuvre. Tout cela montre que le dix-huitième siècle était déjà tout entier en principe dans Bayle, et assigne à cet écrivain une place éminente dans l'histoire générale de la Critique.

Par réaction contre Bayle, l'abbé *de Saint-Réal* limite la Critique à la censure des hérésies et des théories dangereuses, et la met au service du clergé et de la police. Un jésuite, *Laubrussel*, écrit contre « *les abus de la Critique*, » et un protestant, *Jean Leclerc*, demande qu'elle soit ramenée et renfermée dans le domaine de la seule érudition. Mais un carmélite, *F. Honoré de Sainte-Marie*, rappelle aux uns et aux autres « que la Critique est un instrument général, la clef, le progrès, le complément des sciences humaines : qu'elle ne prononce pas seulement sur les monuments de l'antiquité, mais aussi sur les productions contemporaines ; non-seulement sur les livres, mais aussi sur les faits ; et que le génie critique est le génie de tous les siècles et de tous les peuples. » Tant il est vrai que, malgré toutes les oppositions, les idées font leur chemin.

XII.

Le progrès de l'esprit critique n'est pas moins remarquable en Angleterre. *Bacon de Vérulam* l'allie à la philosophie, sans la séparer complétement de l'érudition. L'influence de Bacon sur la

critique littéraire fut grande. En même temps que lui vivaient Shakespeare et Ben Johnson, celui-ci ami de l'antiquité, celui-là créateur de la littérature de l'avenir. « Entre ces deux hommes il y a la lutte critique de deux civilisations, lutte féconde, car si Shakespeare, en agrandissant le domaine du beau, a préparé une révolution dans la Critique, Johnson, à l'exemple de Bacon, fait avancer la Critique en basant le jugement sur l'observation. »

Bacon eut de nombreux disciples, soit à la fin du dix-septième siècle, soit au commencement du dix-huitième. *Alexandre Pope*, dans son « *Essay on Criticism*, » ne dépasse guère les limites du bon sens. Il élève pourtant la Critique en la rattachant à la connaissance de soi-même et des hommes, ainsi qu'à la vertu morale. *Joseph Addison*, dans le « *Spectator*, » fait surtout consister la Critique dans l'art d'éviter les défauts des anciens. Il pense du reste, comme Boileau, qu'il faut renoncer à créer du nouveau, et se borner à imiter l'antique. Il réclame, comme Pope, le respect de la moralité. A la même école appartiennent l'ingénieux *Richard Bentley* et le judicieux *Samuel Johnson*. Observons que le bon sens et la vertu, les traits distinctifs des chefs de l'école anglaise, ont une importance critique bien plus grande dans les pays libres que chez les peuples esclaves, et que chez les critiques anglais, mieux qu'ailleurs, la Critique et la vie se confondent, se soutiennent mutuellement et influent l'une sur l'autre. La Critique n'est pas, en effet, pour eux un acte purement intellectuel, elle est aussi une fonction morale.

XIII.

En Italie, le dix-septième siècle fut une époque de nullité critique : juste punition de l'indifférence dont l'Italie fit preuve à l'égard des grands faits politiques et religieux qui s'étaient accomplis ailleurs. Lorsqu'une nation s'isole, elle tombe dans la stérilité. Aussi, à part les disputes souvent grossières des lettrés et sauf quelques rares pensées de Léonard de Vinci, il n'y a pas de Critique en Italie. Ce ne fut que vers la fin du siècle que l'on commença à être fatigué de la pédanterie de l'école dont Marini avait été le chef. Ce changement se manifesta surtout dans la formation de l'*Arcadie*, qui fut en même temps une protestation contre le mal et une déclaration d'impuissance. Toutefois, on sentait le besoin et l'importance de la Critique. *Gravina* s'élève contre cette étroitesse qui, par un respect exagéré des règles reçues, sépare la Critique de la philosophie et de la science, et coupe les ailes au génie. Esprit généreux et large,

il s'élève d'un trait au-dessus de la mesquine critique grammaticale dont *Salvini* avait été le principal représentant, et de la critique sensée mais étroite dont Boileau avait été le défenseur ; et tout en reconnaissant les services rendus par la critique érudite, il veut qu'elle soit prête à « embrasser tout ce que le mouvement continuel et varié de l'esprit humain peut produire de nouveau. *Muratori* proposait en remplacement des nombreuses académies italiennes une *République littéraire*, où l'on apprécierait les arts et les sciences au moyen d'une critique illustrée par l'érudition ; où, au moyen d'une discussion libre, on rechercherait le vrai ; où, enfin, par une critique modérée, on ferait ressortir les abus introduits par la scolastique dans la théologie. Le point délicat pour lui était de mettre la Critique d'accord avec la foi, mais il aime la Critique et ne perd aucune occasion d'en exalter les avantages. « D'où viennent tant d'erreurs, de fables, de dogmes insensés, sinon du manque de critique ? D'où viendra le rétablissement du jugement et de la science, sinon du rétablissement de la critique ? » *S. Maffei*, informé du projet de Muratori, lui disait : « Le premier instrument de l'œuvre sera la vraie Critique. » Il proposait lui-même que dans les Universités on établît des professeurs de langues, non pour enseigner la grammaire, mais pour inspirer le goût de la Critique. Il demande que la littérature soit délivrée du joug d'Aristote, et qu'elle en revienne à la nature et au bon sens, « car, dit-il, la nature a précédé l'art. »

En résumé, soit en France par le scepticisme cartésien, soit en Angleterre par le bon sens de l'école baconienne, soit en Italie par le besoin d'indépendance de la République Muratorienne, l'idée de la Critique s'élargit, s'éleva et acquit une pleine conscience d'elle-même. On comprit qu'il fallait unir la Critique à la philosophie. Restait à mettre le principe en pratique. C'est ce que fit avec une grande puissance le dix-huitième siècle.

XIV.

En 1712, un Allemand, *Aug. Herrmann*, disait : « La Critique n'est que la philosophie appliquée au langage. Comme un philosophe est un critique réel, ainsi un critique est un philosophe formel. » La Critique est donc pour lui l'union de la philosophie et de la philologie. Cette idée, qui était comme le résumé et le développement de la Critique antérieure, a été saisie et fécondée par *Vico*. La philologie est la fille de la philosophie. Ce principe, qui

est la clef du système de Vico, marque le passage définitif de la critique érudite à la critique philosophique, passage dont Vico avait conscience, puisqu'il appelle cette dernière: « *Nova Critica.* » La *Critica*, pour lui, c'est l'analyse, qu'il oppose à la synthèse ou *Topica*. Celle-ci est la première opération de l'esprit; elle trouve et amasse les matériaux; la Critique distingue et choisit. Celle-là crée les esprits ingénieux, celle-ci les esprits exacts. Ce n'est pas que Vico veuille réduire la Critique à la pure analyse. Il méprise au contraire la critique érudite qui divise les idées, et considère la vraie Critique « comme une science architecturale *(Architetta)*, qui donne le point de perspective et embrasse à la fois l'ensemble et les détails. » Ailleurs, il appelle la Métaphysique la critique du vrai *(la Critica del Vero)*. Enfin, dans son grand ouvrage, *Scienza Nuova*, il s'élève à une très-haute idée de la Critique, en la considérant dans son application à l'histoire. « Cet aspect est une critique philosophique, qui naît de l'histoire des idées antérieures; l'histoire nous révèle les origines des sciences pratiques et spéculatives, et la Critique cherchera les vraies origines des nations elles-mêmes. » Par là, Vico propose réellement une science nouvelle: la philosophie de l'histoire. Cette science nouvelle avait, il est vrai, été préparée par *Macchiavel*, qui avait exercé la faculté critique comme historien, en cherchant la raison des faits et leur valeur politique. Mais Macchiavel n'avait pas conscience de cette faculté, ni de la critique historique qu'il pratiquait spontanément; en sorte que, quoiqu'il ait frayé la voie à la philosophie de l'histoire, on ne peut pas dire qu'il l'ait connue lui-même.

Vico représente dans l'histoire de la Critique trois idées: 1° Le mépris de la critique purement érudite. 2° L'union de la philologie et de la philosophie. 3° La critique philosophique des idées antérieures, ou la philosophie de l'histoire. C'est surtout sur ce troisième point que Vico est original. Au lieu de s'égarer dans le grand monde comme Platon, ou de s'enfermer dans le petit monde comme Descartes, Vico échappe en même temps à la fatalité et à l'égoïsme philosophiques, en envisageant la pensée comme un fait historique, collectif, humain. L'histoire avait déjà été étudiée sous les divers aspects politique, religieux et littéraire; Vico étudie la genèse des sociétés et le développement social de l'humanité. « Platon avait fait connaître la vertu de l'idée, Tacite la force du fait, Bacon la puissance de l'observation; Vico fait la Critique de l'idée, du fait et de l'observation, et conclut que l'idée est une loi, que le fait est gouverné par elle, et que l'observation découvre la loi dans le fait. »

Jusqu'à lui, la philologie et la philosophie, la philosophie et l'histoire, les faits et la science, la science et l'humanité, les lois et les sociétés, avaient été envisagés séparément, et non dans leurs rapports. Vico fait la critique de cette séparation, embrasse le tout d'un seul coup d'œil, et accomplit le rapprochement. En ceci se révèle le génie qui a su créer une science vraiment nouvelle et essentiellement critique, la philosophie de l'histoire.

XV.

Tandis que l'esprit critique fait des progrès dans tel pays, dans tel autre il demeure stationnaire, ailleurs il recule, selon que les esprits en sentent plus vivement ou les avantages, ou les dangers, ou les uns et les autres à la fois. Ainsi, tandis qu'en Italie *Tartarotti* et *Genovesi*, suivant les traces de Mabillon, agrandissent la sphère d'activité de la Critique, en l'appelant « l'art de juger de toutes choses, l'arme la plus puissante pour abattre l'erreur et faire régner la vérité. » Montesquieu et Voltaire, en France, la réduisent à n'être que « la discussion des faits obscurs et l'examen des ouvrages ; » ils oublient que c'était la critique érudite qui avait amené la pédanterie dont eux-mêmes se plaignaient si fort. On pressentait la puissance de la Critique et l'on en avait peur d'avance. Toutefois, le besoin d'appliquer la Critique à toutes les sciences se manifeste partout dans le dix-huitième siècle, et quelques hommes, comme *Brucker* et *Deslandes*, essaient de l'appliquer à l'histoire de la philosophie. Ce n'est pas encore la critique de l'histoire, mais c'est l'histoire critique.

Le fait le plus important du dix-huitième siècle, au point de vue qui nous occupe, est l'*Encyclopédie*, dont l'idée mère, savoir le rassemblement des sciences, est une préparation efficace à la critique rationnelle de chacune d'elles. Dans le siècle précédent, on avait fait bon accueil à l'Encyclopédie d'*Alstedius*, parce que l'idée seule de l'Encyclopédie manifestait le besoin d'une critique supérieure à l'érudition, et ne pouvait qu'élargir le champ des travaux de la Critique. Les encyclopédies anglaises de *Harris* et de *Chambers*, et surtout l'Encyclopédie française y contribuèrent plus encore, moins par leur profondeur scientifique que par la liberté de leurs allures. Le sentiment de l'indépendance est exprimé dans ces paroles : « Une encyclopédie ne s'ordonne point. »

Dans l'article « *La Critique*, » *Marmontel* envisage la Critique sous un double aspect : *a)* comme une étude des œuvres de la

littérature antique; *b)* comme un jugement exercé sur toutes les productions humaines. L'instrument de la critique scientifique n'est ni la crédulité, ni l'incrédulité, mais le doute méthodique. La critique littéraire doit être libre, ne pas imposer des règles, laisser au génie sa spontanéité. Le meilleur critique est le public. La critique historique doit être morale, c'est-à-dire partir de la connaissance des lois et des mœurs, et procéder d'après les principes de l'équité.

Dans l'article « *Le Critique,* » *Diderot* énumère parmi les qualités d'un bon critique « un jugement solide et profond, une logique sûre, la sagacité, la précision, un esprit facile qui soit comme la fleur du bon sens, une imagination modérément vive, des connaissances variées, une large érudition et l'amour du travail. Voilà, dit-il, les principaux éléments, dont l'heureuse combinaison forme le génie de la Critique. » Diderot eut le mérite de créer un nouveau genre de critique, en faisant appel au sentiment. La Critique n'est plus seulement un jugement de l'esprit, mais aussi l'expression du cœur. « Sa principale gloire, dit M. Sainte-Beuve, est d'avoir été le créateur de la critique émue, passionnée et éloquente. C'est à lui que revient l'honneur d'avoir introduit le premier la critique féconde des beautés qu'il substitua à celle des défauts. » Ce sentiment qui se faisait jour en France, comme le prouvent les écrits de Rousseau, de Buffon et de Bernardin de St-Pierre, tient une grande place dans la constitution de la Critique moderne.

Dans l'article « *l'Érudition,* » *D'Alembert* considère la critique érudite du point de vue le plus élevé. Pressentant les difficultés et les immenses progrès possibles de cette discipline, il réclame pour elle la plus grande sagacité.

Le dix-huitième siècle, si opposé au dix-septième dans les questions sociales et religieuses, fut son imitateur dans les choses de goût Il fut timide dans la critique littéraire, précisément parce qu'il visait à une réforme sociale. *La Harpe* ne craignait rien tant que l'indépendance et la nouveauté. Il se fit toutefois quelque peu d'opposition à la routine. *La Motte* appelle absurdes les règles aristotéliciennes sur la tragédie. *Beaumarchais* les nomme « cet éternel lieu commun des critiques, cet épouvantail des esprits ordinaires. » C'est lui qui disait: « Le métier d'auteur est celui d'oseur. » Mais le plus hardi des novateurs fut *Mercier.* Il veut comme Marmontel qu'on laisse au génie sa liberté. En combattant les préjugés « de la tourbe scolastique qui ne parle que par la bouche des morts, » il veut mettre fin à l'esclavage de l'art. Sa controverse

souvent impétueuse est la critique fidèle de la tradition littéraire en France. Peu compris de ses contemporains, il disait : « La nation entière sera mon juge, mais dans le temps..... » Le temps, en effet, lui a donné raison, et M. Michiels dit de l'ouvrage de Mercier, intitulé *Essai sur l'art dramatique* : « Ni Montesquieu, ni Rousseau, ni Buffon, ni Voltaire, ni La Harpe, ni Marmontel n'avaient assez d'indépendance littéraire pour le mettre au jour. C'est le plus beau travail de critique publié dans le dix-huitième siècle. »

XVI.

La Critique peut avoir une grande influence sur les questions sociales ; elle l'eut surtout en France où elle opéra la réforme de la société. Ce grand mouvement avait été préparé dans les époques antérieures, par le scepticisme, par les controverses entre catholiques et protestants, par la lutte entre jésuites et jansénistes et par le déisme anglais. Le scepticisme de Montaigne, « tour à tour profond et frivole, » avait un but, il voulait réformer la société en la dégageant des liens de l'autorité. Le doute n'est pour lui qu'un procédé. Employé avec succès par Bayle, il fait le fond de la critique du dix-huitième siècle. Les controverses religieuses développèrent beaucoup l'esprit critique, en ce qu'elles préparèrent chez les protestants le triomphe de la liberté d'examen, chez les jansénistes la distinction entre la religion et l'ordre civil, chez tous le règne de la tolérance. Le déisme anglais fut employé en France comme une arme, moins pour combattre la religion, que pour réformer la société. On prêchait la religion naturelle par opposition à la religion politique. On en appelait à la raison, à la conscience pour détruire les abus de l'Église. Des deux facteurs de cette Critique, l'affaiblissement de la société ecclésiastique et le renforcement de la société civile, c'est le second qui était le but ; le premier n'était qu'un moyen. Aussi ceux qui attribuent l'œuvre de la Critique française et particulièrement celle de la Critique du dix-huitième siècle, dont *Voltaire* est le chef, au seul mobile de l'incrédulité, montrent qu'ils ignorent l'histoire de la Critique. Si cette Critique alla trop loin, comment s'en étonner après un si long esclavage ? « Ce n'était pas encore la liberté, dit M. Sainte-Beuve, c'était le règne de l'opinion. » « Chacun sait, dit M. Taine, que l'esprit du dix-huitième siècle eut pour fond la défiance et pour œuvre la critique. Le grand effort était de n'être point dupe. » Or, la peur est toujours mauvaise conseillère, et la peur explique tous

les défauts de la Critique du dix-huitième siècle, de la Critique des *esprits forts*.

Néanmoins, elle fut victorieuse, car elle atteignit le but social qu'elle s'était proposé. En Italie, la Critique française eut un zélé partisan dans *Algarotti*. Son but était d'arracher les Italiens à la pédanterie et de les pousser vers l'avenir. Dans sa ferveur, il sacrifiait trop l'antiquité, ce qui ôtait à sa critique l'appui des principes et de la méthode. Mais il a contribué à répandre le sentiment de la liberté et à préparer l'opinion des classes inférieures par sa critique populaire. On trouve même chez lui un peu de cette mélancolie italienne qui précéda le mouvement national vers l'indépendance. C'est de lui qu'est ce mot : « La Critique devient toujours plus critique. »

Cesarotti est encore plus hardi dans la lutte contre le pédantisme. Au nom de la liberté il va quelquefois jusqu'à la licence. Selon lui, la Critique philosophique et esthétique doit commencer par tout renverser. La haine contre l'antiquité respire dans les *Lettres Virgiliennes*, qui maltraitaient aussi le Dante. La belle réponse de *Gozzi* donna le ton à une Critique littéraire plus sensée et plus profonde qui, dès lors, se développa en Italie. *Verri* et *Baretti* réveillent les Italiens de leur arcadique sommeil en attaquant soit la tyrannie des « Aristotéliciens de la littérature, » soit la servile imitation de Pétrarque. Leur Critique est frivole mais acérée ; elle repose moins sur des principes que sur l'expérience ; elle manque de calme, ce qui la rend un peu fatigante. Toutefois, leur œuvre fut utile en ce qu'elle brisa le joug de l'antiquité et de la littérature étrangère, et fit sentir le besoin d'une critique sérieuse. *Parini* se sert de l'ironie pour censurer les mœurs relâchées de la nation. Comme Boileau, il approuve la bonne Critique appuyée sur la bonne tradition. Aussi ne sort-il pas des limites du bon sens. En général donc la critique littéraire italienne n'a pas conscience d'elle-même, parce qu'elle n'a pas de méthode ; mais elle a une bonne direction, parce qu'elle se détourne du passé pour porter les yeux vers l'avenir.

En Angleterre, la Critique ne dépasse pas les maximes d'Addison et de Johnson, mais elle s'adresse toujours plus au bon sens, à la conscience, et c'est ce qui lui donne son caractère propre, l'efficacité morale. *J. Harris*, grand admirateur d'Aristote, veut que l'on concilie le respect dû aux règles avec la liberté du génie. *Henri Home* considère la Critique comme une science qui réunit les diverses parties de l'éducation, influe sur le cœur et favorise la mo-

ralité. Pour lui, « la vraie source du Criticisme est la nature humaine. » Il se plaint de ce que la Critique n'a pas encore été amenée à l'état de science régulière et désire « que l'on trouve un chimiste critique capable d'analyser les parties constitutives de ce riche minéral. » Mais si l'école anglaise a eu l'intuition du principe, elle n'a pas eu la force de l'appliquer.

L'Allemagne, avant Lessing, n'avait ni littérature ni critique littéraire proprement dites. En plein dix-huitième siècle, Budé disait que « l'office principal de la Critique est de discerner les vrais écrits des faux. » Frédéric le Grand ayant voulu franciser ses Etats et Gottsched s'étant fait le champion de la littérature française, il surgit un débat important pour l'Allemagne en ce qu'il donna à la nation le sentiment de son génie propre. L'opposition commencée par deux Suisses, *Breitinger* et *Bödmer*, rallia à elle les meilleurs esprits : *Haller*, *Wieland*, *Klopstock*, *Lessing*, *Herder* et *Gœthe*. Lessing est à la tête de cette élite. Pour se délivrer de l'imitation française et antique, il proposa l'imitation de Shakespeare, et sur les traces de S. Johnson il fit ressortir que « l'unité du drame consiste dans la peinture d'un caractère unique, » et que « le théâtre de Shakespeare est le miroir de la nature. » Ce dernier principe, appliqué à la littérature entière, forme le fond de l'œuvre de Herder et de Gœthe. Cette lutte, couronnée par une victoire complète, renouvela l'Allemagne en lui révélant la puissance de son génie critique. Elle montra en même temps que la Critique peut puiser dans le sentiment national une bonne partie de ses forces. Elle prouva enfin que dans les temps modernes aucun progrès réel n'est possible sans critique. Ainsi, tandis qu'en France et en Italie depuis Vico et Bayle la Critique prend une direction toujours plus pratique et vise principalement à la liberté sociale, en Allemagne depuis Lessing elle a une tendance plus désintéressée et cherche l'indépendance littéraire et artistique. Mais au fond le but est le même partout, la liberté. C'est toujours revenir à la nature. Aussi le dix-huitième siècle est-il le triomphe du naturalisme, ce qui donne à sa Critique en général le caractère révolutionnaire qu'elle a revêtu partout.

XVII.

Le dix-neuvième siècle a subi les conséquences de ce vaste mouvement. La critique littéraire moderne est née de la lutte entre le classicisme et le romantisme. En Allemagne, le premier avait pour défenseur *Voss*, le second les *Schlegel*. Mais comme Gœthe avait

gardé une position neutre, se rapprochant du classicisme par le principe de *l'imitation de la nature* et du romantisme par la maxime *de l'art pour l'art*, la lutte s'était assoupie dans cette espèce d'éclectisme littéraire. D'ailleurs, les questions sociales ne tardèrent pas à surgir aussi en Allemagne, et donnèrent lieu à une Critique fondée sur le besoin de liberté. *Heine*, *Börne*, *Immermann* et *Lenau* en furent les principaux champions. Leur arme favorite est l'ironie. Leur œuvre est la suite de celle de Bayle et de Voltaire. — D'autre part les esprits se tournaient vers la science et particulièrement vers la philosophie illustrée par les successeurs de Kant. Enfin, comme la lutte entre classiques et romantiques se fondait sur la différence qui distingue le paganisme du christianisme, la Critique provoqua la formation de deux sciences nouvelles, la Philologie et la Mythologie comparées. Pour ces raisons, la Critique littéraire, dans l'ancien sens du mot, est assez faible en Allemagne de nos jours.

L'éclectisme littéraire se manifesta aussi en France où même il précéda l'éclectisme philosophique. *Châteaubriand*, après avoir appelé la littérature ancienne « une base sûre » et « un modèle invariable, » avoue que « l'imitation en est dangereuse » et propose de « marier les deux écoles, l'antique et la moderne, pour en faire sortir le génie d'un nouveau siècle. » *Villemain* est tout aussi vacillant. « Le goût critique, dit-il, a pour fondement l'étude des anciens, mais il n'exige pas une foi intolérante et ne prescrit pas tout modèle nouveau. » L'éclectisme jeta la critique française dans l'incertitude; mais après 1830 naquit et se développa, notamment dans la presse périodique, une critique sûre, directe, pratique, concrète. la critique psychologique, qui étudie l'homme pour connaître l'auteur.

La lutte du classicisme et du romantisme eut aussi un écho en Italie. *Monti* était indigné contre « l'audacieuse école boréale » qui proscrivait toute règle. Le besoin de réforme pour la littérature en général et en particulier pour la Critique était représenté par un journal, le *Conciliatore*, de Milan. Chose étrange! en Allemagne, le classicisme était pour la liberté, le romantisme pour la réaction. En France, ce fut le rebours. En Italie, le romantisme signifiait plutôt mélancolie et résignation; mais le gouvernement autrichien s'étant montré favorable à l'école classique, le romantisme s'allia aux tendances libérales, et c'est de cette alliance que naquit le beau mouvement littéraire et critique qui commence avec *Alfieri*.

La Critique italienne trouva sa forme correspondante, grâce à *F.*

Desanctis et *R. Bonghi*. Desanctis a décrit ainsi les divers moments de la critique littéraire : 1° Contemplation ingénue et description générale du monde du poète. 2° Intuition des traits caractéristiques du poète, et de la faculté commune sur laquelle reposera sa construction poétique. 3° Étude réfléchie de la valeur de ce monde poétique individuel en rapport avec l'histoire de l'humanité et la critique de l'art pour arriver à connaître l'âme du poète. Bonghi, après avoir retracé l'état de la Critique en Italie, demande: 1° Qu'on sente davantage la nécessité de cette discipline qui rapproche et réchauffe les écrivains et les lecteurs. 2° Qu'on la rende populaire en réformant les études littéraires. 3° Qu'on acquière une connaissance plus profonde des littératures étrangères. 4° Qu'on prenne ce qu'il y a de bon dans la Critique étrangère. 5° Qu'on écrive une histoire de la Critique.

En Angleterre, la Critique n'a fait que de se fortifier dans sa préoccupation du côté social et moral de la littérature. Dans ce point de vue, il est difficile de rendre justice à un phénomène comme Byron; mais dans toutes les choses où le bon sens, la méditation sur la vie, sur la famille, sur la nation, suffisent, la Critique anglaise excelle. Qu'on lise les ouvrages de *Whately*, et l'on aura une idée complète de la critique littéraire en Angleterre.

XVIII

De nos jours, quel est l'état de la Critique générale? A-t-elle trouvé sa méthode? Est-elle devenue une science? On ne saurait l'affirmer. Toutefois, sa valeur scientifique a été reconnue; on sait qu'elle est une science et on en cherche la méthode. Ce fait a suffi pour lui imprimer une direction nouvelle. Voici les principaux caractères de la Critique actuelle:

1° La Critique n'est ni une pensée, ni un art de premier jet; c'est la pensée qui après avoir créé une œuvre se replie sur elle-même pour l'examiner.

2° On n'étudie plus seulement les ouvrages par le dehors, on veut sonder leurs principes.

3° On cherche surtout à découvrir leur valeur critique, comme le fait si bien M. *Schérer*.

4° La Critique a admis tacitement certains principes généraux qui en ont fait un art conventionnel destiné à populariser les idées.

5° Elle a élargi son horizon et son pouvoir. « Elle est devenue plutôt historique et comme éclectique dans ses jugements. Elle a

beaucoup exposé, elle a tout compris, elle a peu conclu. » *(Sainte Beuve.)*

6° Elle brille par des comparaisons larges et précises. « Ayant à sa disposition les matériaux les plus vastes, ses jugements peuvent être d'autant plus justes que les comparaisons sur lesquelles ils se fondent sont plus nombreuses. » *(J. B. Saint-Hilaire.)*

7° Elle repose sur le doute méthodique, elle a horreur de l'absolu. En proportion même de ce scepticisme, elle est devenue fine et délicate. « Qui sait si la finesse d'esprit ne consiste pas à s'abstenir de conclure ? » *(Renan.)*

8° Elle a élevé très-haut l'idéal, et en conséquence elle a inspiré la modestie, la réserve, le calme, la tolérance. Sur les traces de Diderot, elle est devenue généreuse et noble.

9° Chez plusieurs elle est devenue psychologique et a produit des travaux admirables.

10° Chez d'autres elle a dégénéré en une analyse physiologique qui, donnant trop de place aux circonstances extérieures, réduit à peu de chose la personnalité et la liberté humaines. Ce naturalisme outré est le défaut de MM. *Ste-Beuve* et *H. Taine.*

11° Elle a été puissamment secondée par le journalisme, qui lui a imprimé une allure plus vive et par là plus pratique et plus favorable à la liberté.

12° Elle est devenue universelle et cosmopolite, parce qu'elle est devenue humaine.

XIX

Sans la Critique point de sciences exactes. Le développement des mathématiques au XVIIe siècle est une des formes du génie critique de l'époque. Mais la faculté critique dans ces sciences ne suppose pas nécessairement la lutte. Les sciences mathématiques précédèrent les sciences physiques, dont la puissance est également de nature critique. Quand le génie moderne cessa de rechercher les essences pour observer les phénomènes, il fonda les sciences physiques. L'astronomie détrôna l'astrologie; la chimie fut la critique de l'alchimie. Puis les expériences se perfectionnèrent et opérèrent la critique les unes des autres. Une méthode succédait à l'autre, sous l'impulsion de sa pensée critique. La science moderne n'est pas seulement le jugement du passé, elle est aussi le jugement des phénomènes qu'elle observe; elle est une science critique. Il est à regretter que les rénovateurs des sciences physiques n'aient pas reconnu dans la formation de

celles-ci le rôle obligé du jugement. Cela eût suffi pour les préserver du sensualisme. En étudiant les phénomènes, la science en a trouvé les lois, ce qui l'a conduite à l'idée des *forces*, idée éminemment critique. Les hypothèses auxquelles la science a recours constituent aussi une méthode critique. Le plus grand résultat de la science est d'avoir reconnu que la nature est un tout, un ensemble de lois, de forces et d'organismes. Ce résultat est une affirmation critique. L'histoire des sciences physiques atteste l'exercice de la faculté critique. Cette histoire a trois périodes :

1° La période de *Copernic* et de *Galilée*, qui fit par son idée des lois la critique des essences et des substances des systèmes antérieurs et particulièrement du système de Ptolémée.

2° La période de *Descartes*, qui fit par l'idée du mouvement la critique des vertus occultes, et créa la physique moderne.

3° La période de *Leibnitz*, qui fit par l'idée des forces la critique des éléments antérieurs et particulièrement du mécanisme de Descartes.

M. Morin dit que tout ce progrès est dû à l'idée des forces. Nous l'attribuons à la faculté critique qui a trouvé l'idée des forces, et de plus a su l'appliquer au moyen de la méthode d'expérimentation. Cette méthode contient quatre principes critiques :

1° Que la théorie des essences et des influences est chimérique. Critique de la physiqne ancienne.

2° Que l'induction est trompeuse; qu'il faut l'expérimentation. Critique de la méthode ancienne.

3° Que la nature est un tout régi par des lois et mû par des forces. Critique des agents intermédiaires et du fractionnement de la nature.

4° Qu'il faut remonter des phénomènes aux lois, puis de celles-ci redescendre aux faits. Critique des méthodes exclusives.

On admet généralement trois moyens pour connaître la vérité physique: l'*expérimentation*, l'*élimination* et la *comparaison*. Or, ces moyens sont critiques, et le génie critique peut seul les employer convenablement. Le travail même de *classification*, de *subordination*, de *nomenclature*, fait partie de la méthode critique, car l'action critique est celle qui découvre les lois, détermine les groupes et fixe les types, selon les fonctions des êtres. C'est aussi la critique comparative de ces fonctions qui a donné naissance à l'anatomie et à la physiologie comparées, ainsi qu'à la classification ou encyclopédie des sciences naturelles. « Ce qui caractérise la science moderne, a-t-on dit, c'est la méthode ; » mais ce sans

quoi on n'aurait ni inventé ni su employer la méthode, c'est le génie critique.

XX.

La philosophie avait été mise par Bacon et les philosophes italiens dans la *possibilité critique* d'examens indépendants. *Descartes* eut le mérite de chercher la méthode de la philosophie. Son procédé est critique ; c'est le doute méthodique.

Le « *je pense, donc je suis* » contient une double critique, celle de la philosophie ancienne et celle du scepticisme. Comme le « *je sais que je ne sais rien,* » de Socrate, la formule de Descartes marque le passage de la spéculation pure à la réalité de la personnalité humaine. Toutefois, Descartes ne conçoit pas une méthode rigoureuse. C'est le bon sens, non la raison, qui le guide. Il ne cherche pas les lois de la pensée et abandonne bientôt son point de départ pour rentrer dans le dogmatisme qui est à son tour la critique du « *Je pense.* »

Spinoza et *Malebranche* font la même critique en cherchant un principe supérieur.

Locke fait aussi la critique du Cartésianisme en montrant que la réalité vaut mieux que la pensée. L'empirisme est une critique négative, mais populaire du dogmatisme philosophique. *Condillac* en réduisant l'empirisme en système en dévoila l'insuffisance.

Leibnitz, en ajoutant à l'idée de substance celle d'activité, critiquait les idées innées de Descartes, le panthéisme de Spinoza et le sensualisme de Locke. L'idée d'activité était en outre un essai de conciliation des diverses tendances philosophiques. Or, si le syncrétisme est un rapprochement forcé d'éléments hétérogènes, et si l'éclectisme n'est que la critique indirecte du scepticisme, la conciliation rationnelle est la critique des éléments que l'on veut réunir. L'*harmonie préétablie* avait cette intention : elle est l'accord de la pluralité dans l'unité. Mais Leibnitz a manqué de critique en pensant qu'il suffisait de la vouloir pour l'avoir. Il fallait soumettre l'*harmonie* elle-même à la critique. En oubliant de le faire, il a réduit son système à n'être que la critique négative de la philosophie antérieure. Ce système donna naissance au scepticisme de *Hume*, qui, à son tour, provoqua par réaction la philosophie écossaise et le kantisme.

Reid cherche à éviter le scepticisme en se plaçant hors des limites de son influence au moyen du sens commun, qui fournit un critérium secondaire, mais non un fondement critiquement ration-

nel de la philosophie. *Kant*, au contraire, examine le scepticisme pour le connaître et le vaincre. Il reconnaît qu'il est nécessaire pour cela de faire la critique de la raison elle-même et il cherche la méthode de la science. C'était la première fois qu'on avait l'idée d'une Critique appliquée à la raison « en tant que faculté et indépendamment de l'expérience. » Le but de Kant était la solution du problème de *la possibilité de la Métaphysique*. De négative la Critique devenait positive et se proposait la construction de la science. *Herder*, dans sa *Métacritique*, n'a pas compris la Critique de Kant. *Schulze* l'a comprise. Suivant lui, « le but de la Critique de Kant est de conduire la raison à la connaissance d'elle-même. » *Fichte* définit la Critique autrement : « L'essence de la philosophie critique consiste à présenter un *Moi absolu*. » Il en fait donc l'équivalent du subjectivisme et l'opposé du dogmatisme. *Fries* voit dans la Critique une analyse anthropologique. *Schelling*, préoccupé d'unir l'objectif et le subjectif, ne se soucia pas du problème critique. *Hegel* comprend que le problème kantien est la Critique de la faculté de connaître, mais il s'en moque agréablement. « Selon Kant, nous dit-il, il faudrait connaître la faculté de connaître, avant que de connaître. » *Dugald-Stewart* en Angleterre, *Galuppi*, *Rosmini* et *Gioberti* en Italie, ont combattu la Critique de Kant sans qu'aucun d'eux ait compris le problème posé : la Métaphysique est-elle possible ? M. *Ferrari*, de nos jours, se range à l'opinion générale « que la Critique de Kant est psychologique, partant, incomplète. » Aucun de ces penseurs n'a tenu compte des Prolégomènes de Kant, et n'a compris la Critique comme une Propédeutique de la philosophie. MM. V. *Cousin* et *Renouvier*, tout en indiquant la méthode kantienne, n'ont pas non plus saisi le problème. Ce dernier appelle bien la Critique « la recherche de la nature et de la possibilité de la science, » mais il la conçoit trop comme une « analyse des lois de la connaissance et des données de la représentation. » Or, l'analyse est négative et le problème kantien est synthétique et positif. D'autres ont voulu voir dans le kantisme un scepticisme travesti. Ce n'est ni le scepticisme ni le dogmatisme, c'est un problème opposé à l'un et à l'autre ; c'est le problème critique. La preuve en est que la Critique de la raison pure amène à la Critique de la raison pratique. L'idée de la possibilité de la science est le résultat net de l'histoire de la philosophie antérieure, et cette idée est éminemment critique, car elle unit le passé à l'avenir en laissant libre le présent.

Quoique le problème kantien n'ait pas été généralement com-

pris, le génie critique s'est développé depuis Kant. *Fichte*, au moyen de son *Moi absolu*, critique le syncrétisme et l'éclectisme des anciens, comme aussi le psychologisme et le dogmatisme cartésiens. *Schelling* critique tous les systèmes antérieurs et implicitement celui de Fichte, par *l'accord du moi et du non-moi. Jacobi* représente en Allemagne la critique philosophique sensée, mais incertaine. Le système de *Hegel*, comme celui de Kant, est critique en ce qu'il est un résultat de l'histoire de la philosophie. Il critique l'encyclopédie ordinaire qui n'était qu'une agrégation arbitraire des sciences. L'encyclopédie est une science, idée à la fois synthétique et critique. Tout le système hégélien est contenu dans l'*évolution de l'idée*. Cet éternel *devenir* n'est que le passage critique d'une idée à une autre, dans une Logique qui prend la place de la Métaphysique. Le *devenir* n'est pas seulement *l'identité de l'être et du non-être*, il en est aussi la critique: critique de l'être en ce qu'il le soumet au développement, critique du non-être en ce qu'il le réduit à exprimer une possibilité de ce même développement. L'*identité des contraires* n'est que le résultat de l'action critique de tout le système dont elle forme la méthode. Mais cette méthode est dogmatique, car l'identité proscrit l'élément pratique et engendre l'idéalisme absolu, qui proscrit du même coup la liberté et la critique. Voilà pourquoi le scepticisme et le matérialisme ont surgi de nouveau comme résultat critique de la spéculation pure. « L'hégélianisme a contribué à ruiner la confiance des hommes dans la pensée pure. Il a fait faillite, et c'est le positivisme qui a pris la suite de ses affaires. » *(Schérer.)* — En résumé, la philosophie spéculative est morte avant d'avoir eu pleine conscience de l'idée critique et du problème que cette idée impose.

XXI.

Le droit repose sur la Critique; mais il ne s'en doute pas encore, quoique l'application de la philosophie au droit en fasse sentir le besoin. *Vico*, en appliquant ses principes à la jurisprudence, avait été conduit à rechercher les rapports entre les lois et l'état des sociétés pour les examiner dans le cours de l'histoire des nations. Après lui, l'école philosophique continue à étudier l'origine et l'essence du droit, ainsi que ses rapports avec les conditions sociales des peuples, tandis que l'école historique, quoique savante, ne sort pas des limites de l'érudition. Mais le problème de la possibilité de la science juridique n'est pas posé. La lutte entre

l'équité et le droit montre que la science n'a pas trouvé son fondement. Toutefois les travaux modernes ont éveillé l'esprit critique, et l'on sent le besoin d'une critique de la science. — *Emeric Amari* a écrit *la Critique d'une science des législations comparées.* Il pose en jurisprudence, comme Kant en philosophie, le problème de la possibilité de la science. Malheureusement il ne le résout pas, car il ne cherche que la méthode de la science des législations comparées, non la méthode de la critique de cette science. Son livre est une philosophie universelle des lois, une science, non une Critique. Il parle d'une critique organique, mais il la réduit à une série de critères et de modèles successifs. La possibilité de la science consiste, pour lui, en ce qu'elle existe. Mais alors il est inutile de parler de Critique. La philosophie du droit est une science dogmatique dans laquelle Hegel et Rosmini se sont distingués, mais la critique du droit n'existe pas encore.

XXII

Dans la philosophie de l'histoire *Vico* fut préoccupé de l'élément juridique, *Bossuet* de l'élément théologique, *Herder* de l'idée du progrès des mœurs.

Turgot avait déjà admis cette dernière idée dans ses *Discours*, et *Voltaire* avait écrit un livre sur *les Mœurs des Nations. Herder*, en concevant une philosophie de l'histoire, fut poussé moins par l'idée critique que par un besoin pratique. « Puisque tout dans le monde a sa philosophie, disait-il, pourquoi l'histoire de l'humanité n'aurait-elle pas la sienne? » Partisan discret du sensualisme, il remonte de la nature à l'homme par le principe de la progression graduelle des êtres. Herder rabaisse ainsi la pensée, la volonté, la conscience, l'homme moral en un mot, ce qui ôte à sa loi de l'histoire toute mesure critique. Or, sans critique, le progrès n'a pas d'explication.

Schlegel, préoccupé de l'état moral de la société, est guidé, lui aussi, par un besoin pratique. Sa philosophie de l'histoire est la critique de la révolution; il en recherche les principes dans la religion, qu'il confond ainsi avec la philosophie. Catholique, il ignore la vertu morale du christianisme et recourt à des moyens extérieurs. Il donne cependant de bonnes directions qui peuvent servir à la critique du sujet.

Cousin a parlé de la philosophie de l'histoire à propos de l'histoire de la philosophie. Mais l'optimisme et l'empirisme histori-

ques lui font perdre de vue l'idée morale, la pensée, la liberté, l'essence de l'homme et de l'histoire.

Rosmini appelait le procédé de l'école éclectique française « une parodie lyrique de la science de Hegel, » et disait : « J'espère que les Italiens ne voudront pas transporter dans la philosophie de l'histoire, la méthode de Marini et d'Achillini » (la méthode syncrétique).

Hegel, dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, surpasse tous les autres en cherchant la méthode de la science. Mais il n'en fait pas la critique. Il définit la critique historique, « une histoire réfléchie, une histoire de l'histoire. » Mais la critique historique n'est pas la critique de la philosophie de l'histoire. Hegel n'a donc pas compris, sur ce point, le vrai problème comme il l'a fait en philosophie, et en ceci il est inférieur à lui-même. *Bunsen* dit : « Trouver la vraie solution du problème inclus dans la philosophie de l'histoire, tel a été et tel est encore le dernier objet des efforts du génie allemand qui a produit Gœthe et Schiller en littérature, Kant, Fichte, Schelling et Hegel en philosophie, Lessing, Schlegel et Niebuhr dans la philosophie critique et dans les recherches historiques. » Il est évident que la philosophie de l'histoire n'est pas encore critiquement une science.

Toutefois elle a grandement influé sur les études historiques en y fortifiant l'élément critique. L'école qui n'étudie plus l'histoire *à priori* comme une philosophie, mais qui examine les faits et y trouve la philosophie de l'histoire, fait l'honneur de notre siècle. La mise en pratique du principe de Vico a opéré le passage de l'histoire classique à l'histoire critique; la première dogmatique, sentencieuse, systématique, la seconde large, précise, humaine. Cette révolution est dûe au principe qui considère l'histoire comme une et dirigée par des lois, et à la méthode qui examine les faits dans leurs rapports avec la civilisation et le développement de l'homme. Or, cette méthode et ce principe sont profondément critiques.

L'empire de la Critique sur l'histoire s'observe surtout dans l'histoire des sciences qui peut être considérée comme la série des tentatives de la raison pour parvenir à la vérité scientifique. La Critique a même créé des sciences nouvelles, telles que l'économie politique, la statistique, la philologie comparée et l'ethnographie. La philologie comparée repose moins sur la comparaison que sur la critique comparative des langues, et devrait s'appeler *philologie critique*. Son énergie critique se révèle surtout dans l'his-

toire des langues, et dans les principes auxquels elle est parvenue relativement à l'origine du langage. *Max Muller* qui a presque créé cette branche dit: « La science du langage a des titres tels que peu de sciences peuvent en présenter d'égaux ou de supérieurs. » Ces titres reposent sur la valeur critique de cette science. — L'ethnographie doit ses progrès à l'étude d'une branche de l'histoire dans laquelle la Critique a eu une large part, l'étude de la mythologie.

L'étude comparative des mythologies surgit avec la *symbolique* de *Creuzer*, qui amena à poser le problème de la possibilité de la science mythologique. La mythologie comparée devrait s'appeler *mythologie critique*, car la méthode qu'elle suit n'est ni exclusivement synthétique, ni purement analytique, et ne procède ni *à priori*, ni *à posteriori*, mais elle réunit les principes et les faits, et les compare, soit entre eux, soit avec la nature humaine et le développement des nations. C'est la méthode critique. A l'école symbolique s'opposa l'école naturaliste d'*Ottfried Muller*, qui explique les mythes non plus comme des symboles, mais comme un produit de l'imagination poétique des anciens *(Evhémérisme)*. Ce système a été à son tour combattu par l'école philologique de *Max Muller*, qui rapporte la formation du mythe à la parole, et veut qu'on en cherche le sens dans l'étude des langages primitifs. — Certes, les études modernes de philologie comparée serviront grandement à la mythologie comparée et par elle à l'ethnographie; mais il faut que la Critique examine si, outre l'influence du mysticisme, de l'imagination et du langage, il ne faut pas aussi tenir compte, dans la transformation du mythe, d'un besoin plus profond de la conscience humaine, et comparer à cet effet la mythologie avec la Bible.

XXIII

L'origine du rationalisme doit être cherchée dans l'alliance du génie philosophique et du génie critique poursuivant en commun l'examen des fondements bibliques du christianisme. Cet examen a été fait d'un côté par les érudits, comme *Zegers*, *Cappell*, *R. Simon*, dont les travaux, tout en se ressentant de l'influence de la critique érudite, ouvrirent la voie au progrès de la critique sacrée, d'un autre côté par les philosophes, comme Spinoza, Leibnitz, Wolff, Lessing, Kant et Fichte qui, appliquant le raisonnement à la religion dans la bonne intention de la soutenir, amenèrent peu à peu les esprits à l'usage exclusif du raisonnement et à l'au-

torité absolue de la raison en matière religieuse. De là, la dénomination de *rationalisme.*

Ernesti et *Semler*, s'appuyant sur le principe spinoziste de l'*accommodation*, réduisent le christianisme à n'être qu'une religion occasionnelle et de circonstance. *Michaëlis* et *Eichhorn*, appliquant l'evhémérisme à la Bible, font de celle-ci un produit de l'imagination et de la culture antiques. *Paulus* réunit les deux idées et fonde le naturalisme absolu qu'on a nommé le *rationalisme vulgaire.*

Contre ce matérialisme réagit l'école sentimentale de *Schleiermacher*, qui se fonde sur les besoins de l'homme, sur la conscience chrétienne à laquelle la vérité religieuse se révèle comme par intuition. Cet appel au cœur était la critique du rationalisme vulgaire; mais comme la conscience de Schleimacher se confond avec la raison, son système ne sort pas de l'*a priori* ou de l'idéalisme. C'est un sentimentalisme qui ôte au christianisme sa valeur historique. La réaction s'opéra aussi par l'école mythique de *De Wette*, qui à l'élément idéaliste et au sentiment esthétique ajoute le principe mytho-symbolique, en vertu duquel la Bible serait une espèce de mythologie. Chose remarquable! la plupart de ces hommes étaient pieux et conservaient un fond de foi positive dans leur cœur; mais ni leur piété, ni leurs bonnes intentions ne suffirent pour arrêter les progrès du rationalisme, parce que tous partaient de l'autorité de la raison et suivaient la méthode aprioristique qui entraînait la pensée allemande. *Strauss* a fait tomber les derniers scrupules en montrant « qu'il est impossible de distinguer la partie mythique de la partie historique, car le mythe pénètre jusque dans les entrailles de l'histoire. » Il sacrifie donc la réalité historique pour chercher un système absolu. Les faits bibliques ne sont qu'une évolution de l'idée religieuse. Nous voici à l'idéalisme absolu de Hegel. Il y a pourtant un point ferme chez Strauss, c'est la personnalité historique de Jésus, ce qui constitue une contradiction dans son système. Jusqu'à Strauss, la philosophie avait tenté d'expliquer les doctrines, et la Critique d'expliquer les faits religieux. Strauss voulut réunir les deux choses; mais en passant de l'idée au fait il négligea celui-ci pour tomber dans l'évolution de celle-là. Ce sophisme poussé à ses dernières conséquences a produit le panthéisme de *Feuerbach* et le socialisme de *B. Bauer*, dans la première école de Tubingue.

La seconde école de Tubingue, l'école historico-critique de *C. Baur* relève l'élément historique, mais pour l'expliquer d'une ma-

nière toute naturelle. « L'origine du christianisme n'est pas en Christ, elle découle de l'histoire antérieure. » M. *Zeller* en déduit que le christianisme provient en entier de l'hébraïsme. MM. *Schwegler*, *Kœstlin*, *Planck*, *Ritschl*, en débattant la question des rapports de la doctrine des apôtres avec celle du Christ, y voient tous quelque opposition ou quelque différence, ce qui dénote une critique assez superficielle. M. *Hilgenfeld* veut expliquer la formation de la doctrine chrétienne en ajoutant à l'élément de la lutte entre Judæo-chrétiens et Pauliniens, celui de la lutte contre le gnosticisme. Enfin, M. *Volkmar* ajoute l'action du Montanisme, et tente de réunir les deux écoles de Tubingue en soutenant que l'histoire évangélique n'est que l'épopée de l'Église primitive. Les deux écoles aboutirent, en effet, à la même conclusion: le christianisme (envisagé ou comme un fait ou comme une idée) est le produit de l'esprit humain. Chacune des écoles est la critique de l'autre, mais elles se réunissent dans un principe commun; leur œuvre a montré l'insuffisance de la critique rationaliste.

L'école de Gœttingue a mieux compris l'élément historique du christianisme. Le *Pentateuque* d'*Ewald* a jeté une grande lumière non-seulement sur Israël et l'Ancien Testament, mais sur toute l'histoire religieuse et sur la conscience humaine. Sa critique est psychologique en même temps qu'historique, pénétrante en même temps que sûre.

M. *Renan* doit beaucoup aux critiques d'outre-Rhin, surtout à M. Ewald. Il ne les connaît pourtant pas très-bien et leur est inférieur. Sa critique ne dit rien de nouveau, mais elle a deux caractères dignes de remarque: le sentiment religieux et l'idée sociale. Pour lui l'essence de la Critique est « la négation du surnaturel, ce qui n'exclut pas la possibilité du miracle. » Il y a donc un abîme entre la critique acérée du rationalisme allemand qui tranche le surnaturel à la racine, et la critique molle de M. Renan, qui repose sur l'incertitude. Son mérite est d'avoir fait briller aux yeux des savants et du peuple la belle figure historique de Jésus. Seulement, tout en protestant de vouloir se tenir dans les limites historiques, il a négligé le vrai problème: « Comment ont été possibles la personne de Jésus et son action sur le monde? » La critique qui néglige ce problème demeure négative et impuissante.

Les jugements des critiques allemands sur l'ouvrage de M. Renan sont propres à faire connaître l'état actuel de la critique religieuse. Selon M. *Ewald*, M. Renan ne connaît pas le vrai Jésus, parce qu'il

ignore la vraie histoire du peuple d'Israël. Selon M. *Klein*, M. Renan n'a pas reproduit le sublime caractère de Jésus, parce qu'il n'a pas saisi le problème de l'union du divin et de l'humain, et il montre par là qu'il n'a pas lu les travaux de la philosophie et de la critique allemandes.

En Angleterre, les principaux représentants du rationalisme furent les déistes *(Toland, Collins, Tindal, Woolston, Shaftesbury, Bolingbroke)*, qui, sur les traces de *Cherbury* et de *Blount*, proclament la religion naturelle, dépouillent le christianisme de tout mystère, ou expliquent les mystères par le principe allégorique. Mais le déisme avait des mobiles politiques, et il fut accueilli en France par Voltaire comme un instrument de réformes sociales. De nos jours, il faut mentionner *J. Sterling*, et les écrivains des *Essays and Reviews*, qui, au nom de la Critique, ont attaqué l'inspiration de la Bible.

L'école rationaliste protestante de France se distingue par une grande science critique, dont témoignent les travaux de MM. *Schérer, Colani et Réville.* Le premier est du nombre de ceux qui ont abandonné la foi dogmatique après en avoir reconnu l'insuffisance. Il a commencé, lui aussi, par la question de l'inspiration biblique, pour en venir ensuite à l'essence de la doctrine. Mais, au lieu de chercher la vérité dans ses rapports avec les besoins pratiques de la nature humaine, il l'a trop considérée en elle-même comme une idée, comme une logique. Il est bien parti de la conscience et même de la conscience chrétienne, comme Schleiermacher, mais comme lui il n'entendait par conscience que la raison. Sa critique est donc idéaliste. Ayant perdu de vue le problème fondamental qui réside dans la conscience morale, il a descendu la pente du rationalisme jusqu'à admettre le caractère relatif de la vérité et l'identité des contraires. Il a commencé par Schleiermacher et a fini avec Hegel. Sa critique a donc montré, comme toute la critique allemande, l'insuffisance du principe rationaliste.

Le rationalisme a été combattu dès son origine par l'Église. Si la lutte ne fut pas toujours à l'avantage du christianisme, cela tient au défaut d'une bonne apologétique, tant du côté des protestants que du côté des catholiques-romains. Le dogmatisme, qui régnait partout au dix-septième siècle, rendait la théologie insensible aux besoins moraux et civils de la société, et par là incapable de résister aux attaques d'une critique fondée principalement sur ces mêmes besoins.

Parmi les catholiques mentionnons *Valsecchi* en Italie et *Guénée* en France, tous les deux partisans attardés de la critique érudite, et incapables de se placer sur le terrain de la critique moderne pour la combattre. Parmi les Jansénistes, Pascal, quoique antérieur au rationalisme, l'a combattu, en combattant le scepticisme et le dogmatisme, dont la partie commune est la méthode rationaliste. Le côté social des questions est abordé par les *Provinciales*. La critique des *Pensées* porte plutôt sur le côté religieux et philosophique. Voilà pourquoi, très-puissantes pour l'apologie du christianisme, les *Pensées* furent non-seulement incomprises, mais méprisées par Voltaire et son école. — Parmi les protestants du dernier siècle, *Butler* et *Lytleton*, pour combattre le déisme, se jettent courageusement dans le camp des adversaires, puisent leurs arguments dans la nature, étudient les effets du christianisme sur l'esprit et le cœur, cherchent à concilier la raison et la foi, et soutiennent, « qu'en admettant quelques points de l'Évangile on est, en bonne critique, conduit à admettre l'ensemble des faits chrétiens. »

De nos jours le rationalisme a été combattu par deux écoles chrétiennes. La première orthodoxe, est représentée en Allemagne par *Tholuck*, *Hug* et *Kuhn*, qui combattent Strauss, et en Suisse par MM. *Gaussen*, *Merle d'Aubigné* et *Guers*, qui luttent contre M. Schérer. Elle a produit de nombreux travaux. Sa critique est consciencieuse et savante. Elle a le sentiment de la réalité uni à l'instinct de la piété.

Chez M. Gaussen prédomine la critique érudite, chez M. Guers la critique biblique, chez M. Merle d'Aubigné la critique historique. Mais, en général, la critique orthodoxe a trop pour but de répondre aux attaques d'autrui ; elle est trop conservatrice ; aussi n'a-t-elle pas d'initiative. Il lui manque cet élan créateur qui est seul capable d'amener un progrès réel dans la théologie. — L'école de la nouvelle théologie évangélique, dont la tendance a été appelée par un de ses membres *la mystique*, a une valeur critique bien plus grande. Depuis Schleiermacher on cherchait à combler l'abîme entre la foi et la science en conciliant la raison et la révélation, mais on n'aboutissait qu'à des compromis, parce que rapprocher le christianisme de la raison seule, ce n'est pas le rapprocher de l'homme. Les termes mêmes de *conscience* et de *conscience chrétienne* ne servaient qu'à mieux faire illusion, car ce qu'on entendait par là c'était la conscience rationnelle ou logique, c'était encore la raison. On ne sortait donc pas de l'idéalisme. *Néander*

mit le premier le doigt sur la conscience morale et ses besoins moraux si différents des besoins purement scientifiques. Le Christianisme répond à ces besoins en nous donnant la communion avec Dieu. « L'Évangile produit en celui qui le reçoit une expérience intime qui réveille et nourrit la conscience chrétienne. Celle-ci n'est pas seulement le sentiment du bon et du juste, mais des rapports spirituels de l'homme avec Dieu en Christ, dont la personne est le centre vivant du Christianisme. » Ce principe constitue la méthode de l'école, et cette méthode a une très-haute importance critique. On comprit aussitôt qu'en présence de la critique rationaliste, le vrai point d'appui n'était plus ni dans l'autorité ecclésiastique, ni dans l'élément dogmatique, ni dans le sentiment pur, mais dans la personne de Christ, chemin, vérité et vie. C'est ce qui a modifié les bases de l'apologétique chrétienne et doté l'Église des excellentes apologies de *Ullmann*, *Schweizer*, *Schaller* et *Steudel*[1]. — En Suisse, ce même courant est représenté, quoique moins nettement, par le Dr *Lang* et ses amis des *Zeitstimmen*.

Désormais la Critique, si elle veut rendre compte du Christianisme, doit abandonner d'un côté le procédé rationaliste, de l'autre la méthode d'autorité, et partir de la personne du Christ se manifestant à la conscience humaine. L'apologétique doit être étroitement unie à cette Critique. Son chemin est nettement tracé. La nature a ses lois, mais la conscience morale aussi a les siennes. Le surnaturel n'est autre chose que la manifestation du principe divin dans la conscience morale. Il n'est pas contraire à la nature, mais il consacre la supériorité de l'esprit sur la matière. Il touche à l'homme en tant qu'être moral, spirituel, susceptible de communion avec Dieu. Toute la question critiquement considérée revient donc à savoir si l'homme est un être moral et si Dieu est une per-

[1] L'auteur ne nomme pas M. *Dorner*. Il commet un oubli plus grave en ne tenant pas compte de l'apologétique réformée dans ses rapports avec la philosophie spiritualiste aux seizième et dix-septième siècles, avec la philosophie naturaliste au dix-huitième siècle et avec la philosophie idéaliste au dix-neuvième. Il ne nomme ni les anciens apologètes *Mornay*, *Amyraut*, *Abbadie*, ni les plus récents, *Stapfer*, *Sam. Vincent*, *A Vinet*. Il aurait pu nous dire que cette apologétique a constamment suivi la méthode morale inaugurée par Pascal et récemment renouvelée par *la Mystique*, comme l'a si bien montré M. Ariste Vignié dans son *Histoire de l'apologétique réformée*.

sonnalité. Les progrès de l'apologétique dépendent du développement critique de la conscience.

XXIV.

« Quel serait l'état de l'humanité sans l'esprit critique et sans la Critique? L'Orient nous donne la réponse: ignorance, barbarie, décrépitude. Le Christianisme même n'a produit le progrès, la liberté, les études et maintenu la civilisation européenne qu'en vertu et par le moyen de l'esprit critique, dont la Critique doit être et est déjà en grande partie la vive et ingénieuse manifestation. On sait maintenant que la Critique ne sert pas seulement à découvrir des beautés et des défauts, mais aussi à produire les pensées élevées et vraies, et à former les grandes personnalités; et il est facile de comprendre qu'il n'y a pas de procédé intellectuel qui soit encore susceptible d'autant de progrès que la Critique. Elle n'est donc pas l'effet d'une maladie de l'esprit; au contraire, elle est le remède des maladies intellectuelles. Elle est proprement la preuve qu'il y a une intelligence qui sent le besoin de progresser, et qui se sert de la Critique pour tirer profit de l'histoire et de la science. Voilà pourquoi il était nécessaire d'en posséder l'histoire[1]. »

Oscar Cocorda.

[1] Le Compte-Rendu espère pouvoir donner un jour l'analyse des deux autres volumes de l'ouvrage de M. Mazzarella, qui traiteront *de la Critique comme Science* et *de la Critique comme Art*.

LA

DOCTRINE CHRÉTIENNE DU PÉCHÉ

PAR

JULIUS MULLER [1].

Neuf années séparent de la précédente cette dernière édition de l'ouvrage capital du professeur de Halle. Dans l'intervalle, le problème anthropologique a été examiné et débattu, en Allemagne, dans une multitude d'écrits d'occasion et dans plusieurs livres importants. M. Julius Müller s'excuse de n'avoir pas tenu compte des éléments nouveaux apportés à la discussion par les théologiens ses compatriotes, et de n'avoir pas fait subir une refonte totale à son propre ouvrage. L'édition que nous annonçons ne diffère de son aînée que sur des points de détail, tenant plus à l'arrangement des matières qu'au fond de la question. Une paralysie, dont notre auteur est loin d'être complétement remis, a affecté ses forces et condamné sa plume à une inaction temporaire.

Son livre se divise en cinq parties, classées d'après l'ordre logique, et intitulées :

1° la réalité du péché;

2° examen des principales théories destinées à expliquer le péché ;

3° la possibilité du péché ;

4° la diffusion du péché ;

5° le progrès du péché dans le développement de l'individu.

Nous signalerons la première et les deux dernières parties, comme méritant l'attention des prédicateurs et de toutes les personnes qui ne s'estiment pas étrangères aux questions morales. La

[1] *Die christliche Lehre der Sünde*, dargestellt von Dr Julius Muller. 5e édition. 2 v. 8°. XVIII, 578, et XX, 617 pages.

seconde et la troisième offrent un intérêt de spéculation et de raisonnement et touchent à quelques-uns les plus formidables problèmes qui agitent les esprits même les plus incultes. Ajoutons que la théorie particulière de M. Müller lui-même est contenue, soit dans la troisième partie au paragraphe *c*, intitulé: « *la liberté transcendentale et la liberté empirique*, » soit dans la quatrième partie, au chapitre intitulé: « *origine du péché inné.* »

Avant que d'entrer en matière, notre auteur expose dans son *Introduction* la méthode qui préside à ses recherches. On ne peut, suivant lui, procéder au débat des questions de théologie par la méthode *à priori* sans tomber sous le joug de la nécessité logique, et, dans le sujet qui va l'occuper, sans supprimer l'idée du mal. La spéculation a pour fonction de proposer les hypothèses qu'il s'agit d'appliquer aux phénomènes connus, et de les mettre à l'épreuve des faits. Un fait entre autres doit entrer en ligne de compte, celui de la *liberté*. Or la liberté, en tant que principe d'activité, ne peut être conçue que sous forme de volonté personnelle, de *personnalité*, personnalité en l'homme, personnalité en Dieu. Toute philosophie obligée, par sa théorie de la connaissance, de méconnaître les droits de la personnalité et de la liberté est l'ennemie née de la religion et de la théologie chrétienne, et ne peut s'accorder avec elles. Toute philosophie qui réserve les droits de la personnalité en l'homme et en Dieu est l'alliée naturelle de la religion chrétienne, quels que soient d'ailleurs leurs points de dissidence. Au contrôle des faits il faut joindre celui de la Sainte Écriture, et spécialement du Nouveau Testament. On ne peut renoncer au témoignage de la Révélation; car, si la conscience religieuse est avant tout une affaire d'expérience, elle ne s'est pourtant éveillée dans l'esprit de l'homme qu'au contact de la Révélation divine. M. Julius Müller termine en faisant profession d'une parfaite indépendance vis-à-vis des livres symboliques de l'Église luthérienne et des systèmes dogmatiques qui s'en sont inspirés.

PREMIERE PARTIE.

Réalité du péché.

On peut, sous ce titre, entendre deux choses, décomposer la notion du péché en deux idées: *son essence* et *son imputation* à crime à celui qui le commet. Il faut définir la première, constater et expliquer la seconde.

I. ESSENCE DU PÉCHÉ.

Procédons du plus simple au plus compliqué. L'essence du péché se manifeste au début dans la *transgression de la loi*, puis dans la *désobéissance envers Dieu*, enfin dans la *recherche de soi-même.*

A. *Le péché, transgression de la loi.* — Nous reconnaissons tous dans le mal un principe, non-seulement tout à fait étranger, mais encore hostile à notre être, contraire à notre nature. En effet, notre esprit est volonté, soit par la faculté de détermination propre qu'il possède en commun avec les êtres dépourvus d'intelligence, soit surtout par la conscience qu'il a de ses actes et qui lui permet de se les proposer comme but. Ce qui règle la volonté de l'homme, sans toutefois la contraindre, c'est le bien ou la loi morale.

Que la loi soit envisagée dans sa généralité, son universalité, son invariabilité, et partant, son autorité inconditionnelle, ou qu'elle se pose vis-à-vis de nous sous ta forme de certains buts moraux particuliers à poursuivre, ou enfin que, dans le domaine de la réalité, elle s'affiche comme un devoir déterminé, précisé par la conscience de l'individu, le mal, qui a son siége dans la volonté, se manifeste avant tout comme une résistance à cette loi. On ne saurait trop affirmer l'autorité de la loi morale. L'homme le plus sauvage, qui en méconnaît les prescriptions dans ses rapports avec ses semblables, veut qu'elle les oblige vis-à-vis de lui. Nous la retrouvons à la base des ordonnances et des droits qui régissent la famille, l'État et tout commerce d'homme à homme. Et ce n'est pas l'infirmer, que de constater chez les individus et chez les peuples des variations de la conscience où se reflètent les progrès de l'esprit humain, et les résistances provoquées par l'empire des penchants. Mais à cette sainte nécessité de la loi morale l'homme oppose un principe de bon plaisir individuel: sa volonté s'insurge contre la volonté générale. Le péché revêt alors le caractère objectif d'une transgression de la loi. C'est dans ce sens que l'apôtre Jean appelle le péché ἡ ἀνομία (1 Jean III, 4); il juge que l'essence du péché consiste à rompre avec la loi.

On demande à ce propos, si la loi morale ne règle proprement que l'acte, ou si elle s'applique également à la disposition habituelle du cœur. Tout dépend de la manière dont on entend la loi. Si la loi prescrit l'acte, l'acte intérieur aussi bien que l'acte extérieur, elle prescrit en même temps tout ce qui découle de l'acte,

et par conséquent l'état spirituel qui en dérive. La loi n'est pas essentiellement un commandement: elle est plutôt l'expression de l'idée morale sous forme impérative. Ce qu'elle demande, c'est une disposition morale parfaite, et non simplement une action morale parfaite. La légalité contredit souvent la loi morale. Au reste, l'Écriture tranche la difficulté dans le sens que nous indiquons. St. Paul dit de la loi qu'elle est *spirituelle* (Rom. VII, 14), et s'il lui reproche quelque chose, ce n'est pas son insuffisance à donner la connaissance du bien moral, mais plutôt son impuissance à communiquer la vie morale (Gal. III, 21). Quand, avec les moralistes catholiques, Bellarmin, Mœhler, et surtout les Jésuites, qui ont tiré les dernières conséquences du principe que nous combattons, on admet l'idée que la loi morale n'exprime pas la perfection morale, quand on conçoit la morale comme un assemblage de préceptes isolés, au lieu de la saisir dans son unité intime, on arrive bien vite à conclure qu'il est des œuvres surérogatoires qui dépassent la loi, à distinguer entre la morale des *préceptes* et la morale plus parfaite des *conseils*, à avoir une morale supérieure à l'usage de l'Église et une autre morale inférieure appliquée aux devoirs ordinaires de la vie. On ne prend pas garde qu'en établissant, au moyen de ce qu'on appelle les *conseils évangéliques*, la possibilité d'une perfection morale supérieure, on oblige les hommes à y aspirer sous peine de péché, et l'on se contredit en supposant, comme Bellarmin, que l'homme peut, en même temps qu'il accomplit des œuvres surérogatoires, commettre des péchés véniels.

Autre question incidente. Un homme qui n'est pas parvenu à la perfection morale est-il nécessairement mauvais et coupable de n'avoir pas accompli la loi morale dans toute sa plénitude et son étendue? Oui, répondent les docteurs de l'ancienne Église luthérienne, car l'imperfection ne peut venir que d'une tendance au mal qui contredit la loi. Nous protestons contre cette sentence. Avec un tel système on abolirait toute distinction de degrés dans la bonté morale, et toute hiérarchie parmi les êtres moralement purs. Christ lui-même ne serait séparé du mal que de l'épaisseur d'un cheveu. On nierait l'idée d'un développement purement moral; on ferait du mal la condition négative de tout développement de ce genre, et la cessation du péché serait le terme définitif du progrès dans la voie du bien. Ne confondons pas le progrès par lequel on passe de l'imperfection à la perfection avec une transition progressive du mal au bien. Faire de l'imperfection un

péché, c'est faire du péché la conséquence nécessaire de la nature finie de l'homme, c'est détruire la conscience du péché.

Rien n'empêche d'admettre que la réalisation de la perfection morale soit une tâche que l'homme ne peut accomplir qu'à travers une succession de moments. Au lieu d'imaginer un développement qui s'opère par la négation des états précédents en tant qu'insuffisants, on peut se représenter un développement qui procède, au contraire, par une série ininterrompue d'affirmations, comme ce fut le cas en Christ (Luc II, 40, 52). Nous concluons donc que le péché se mesure non à la distance où l'homme est de la perfection morale, mais à l'opposition qu'il fait à la loi. Il se trouve, entre la parfaite réalisation de la loi et la contravention à cette loi, un domaine intermédiaire que nous plaçons sous la garde du *devoir*. Le devoir diffère de la loi par le compte qu'il tient des individualités et des circonstances. Celui qui accomplit le devoir ne pèche pas, mais il n'est pas pour cela parfait. Le devoir ne prescrit pas la perfection, mais l'exercice fidèle des facultés morales; s'il est en souffrance, ce ne peut être que par la la présence d'un principe ennemi, le mal.

B. *Le péché, désobéissance envers Dieu.* — Nous rejetons comme contradictoire la théorie de Kant qui fait découler la loi morale, non de la volonté d'un Être suprême parfaitement saint, mais de notre raison pratique. On ne peut, en effet, déclarer *autonome* une volonté humaine que l'on assujettit ensuite à une loi. Kant ne remédie pas à la difficulté en distinguant dans l'homme la nature *raisonnable* qui impose la loi et la nature *sensible* qui devient le siége du sentiment du devoir. On ne saurait concevoir non plus l'homme jouant deux rôles différents : prenant connaissance de la loi en tant qu'*esprit*, puis s'y soumettant en tant que *volonté*. Toutes ces échappatoires tendent à introduire dans la nature humaine un principe de dualisme.

La personnalité humaine remplit deux fonctions principales : l'une de théorie, c'est la connaissance, l'autre pratique, c'est l'activité. On ne peut séparer ces fonctions ; car on ne se détermine vraiment soi-même qu'à la condition d'avoir conscience de soi, et l'on n'a conscience de soi et de l'idendité de son moi à travers les états les plus variés que si l'on a le pouvoir de se déterminer soi-même. Or nous reconnaissons à la conscience que nous avons de nous-mêmes plusieurs limites, soit dans la nature extérieure, soit dans l'ensemble des autres individus. Jamais

nous ne nous représenterions notre personnalité comme bornée, si nous ne portions, dès l'origine, en nous la conscience de la personnalité absolue, savoir Dieu. Notre faculté de détermination propre se heurte, elle aussi, de son côté, à la loi morale qui la circonscrit, et notre volonté n'arrive à se posséder complétement qu'en s'unissant à cette loi. Traitez donc d'illusion le sentiment d'une limite dans la faculté de la connaissance, c'est-à-dire, la conscience que l'homme a de Dieu, vous serez contraint de taxer, à son tour, de radotage imbécile ou de manœuvre calculée, l'affirmation d'une limite dans la faculté de la détermination personnelle, soit l'affirmation de la loi morale. Les faits établissent que la mort de la religion a pour conséquence le déclin des mœurs, et l'affaiblissement de la conscience morale conduit à l'incrédulité ou à la superstition. La morale et la religion proclament leur unité dans le fait que Dieu est l'auteur de la loi morale. Toute morale est une religion à l'état inconscient, et la vraie religion est la conscience de la morale.

Certains moralistes voudraient que, sans remonter à Dieu, l'homme acceptât la volonté générale de l'humanité comme loi supérieure. Mais c'est demander un tour de force inexécutable. Comment, en effet, concevoir une volonté générale, renfermant toutes les volontés particulières, et douée d'une existense personnelle, indépendante, qui lui permette de donner des lois? On est donc obligé d'en appeler à un Être pour qui la loi de la volonté n'est pas donnée, n'est pas loi, attendu qu'il est lui même l'Être absolument bon. Une telle origine de la loi rend seule compte du caractère catégorique des ordres de la loi. Sa forme impérative témoigne de l'existence réelle d'une volonté opposée à celle du rebelle et son ton absolu annonce que cette volonté est celle de Dieu (Jaq. IV, 12). L'homme ne pourrait jamais instituer une loi pareille qui le régirait malgré lui, et chacun a le sentiment que, jusque dans l'observation du code civil, c'est à Dieu lui-même qu'il obéit (Rom. XIII, 2).

C. *Le péché, recherche de soi-même.*— M. Julius Müller se propose de ramener, si la chose est possible, toutes les manifestations du mal à l'unité, d'en rechercher le principe générateur. Mais comme on ne peut comprendre le mal dans l'homme que si l'on a préalablement une idée du bien, il faut commencer par reconnaître et établir le principe générateur et central du bien.

Une question nous arrête dès le premier pas: une chose n'est-elle

mauvaise que parce que Dieu ne la veut pas? la volonté de Dieu est-elle à elle seule le juge et l'arbitre du bien? Duns Scot, Occam, Biel, les Supralapsaires dans l'Église réformée, Descartes, Puffendorf et quelques théologiens modernes, se prononcent dans le sens de l'affirmation: ils pensent ne pouvoir sauvegarder l'absolue liberté de Dieu qu'en faisant provenir le bien et le mal d'un acte arbitraire de la volonté de Dieu. Mais on réduit ainsi la volonté de Dieu à l'arbitraire pur; on suppose que la volonté en Dieu agit sans motifs. On fait de la volonté de Dieu une simple assertion de lui-même et non une révélation de ce qu'il est; les lois morales deviennent extérieures à Dieu, et ni le monde, ni notre conscience ne peuvent plus rien nous apprendre sur lui. On détache la volonté divine de la perfection divine, on réduit celle-ci à la toute-puissance, et l'on ouvre la porte au scepticisme. On a eu peur de limiter la liberté de Dieu, et l'on n'a pas réfléchi qu'un être est d'autant plus libre qu'il ne veut pas pour vouloir, mais qu'il sait pourquoi il veut. La perfection de la volonté divine consiste précisément en ceci, que son contenu est le reflet perpétuel et constant de la perfection des pensées de Dieu, de leur vérité, de leur sagesse et de leur justice. Seulement il faut prendre garde de ne pas se représenter les raisons éternelles de la loi, telles que l'entendement divin les conçoit, comme faisant loi par elles-mêmes. Elles ne sont devenues loi que par la volonté de Dieu et en vue du monde créé.

Ce point résolu, nous établissons que le principe générateur du bien est l'*amour de Dieu*, dans lequel se résument tous les commandements moraux. Christ l'avait indiqué, dans sa réponse au Pharisien (Matth. XXII, 36-39), et la même pensée se retrouve ailleurs (1 Pierre I, 16; Matth. V, 48; VII, 12). Christ pose, il est vrai, deux commandements; mais il relève le premier en l'appelant le plus grand. Si l'homme doit être l'objet de notre amour préférablement à d'autres êtres, c'est moins à cause de l'unité de l'espèce humaine que parce qu'il est l'*image de Dieu*. Dieu n'est pas seulement l'objet de l'amour des hommes: il est l'objet absolu et primitif de cet amour, et c'est dans ce sentiment que les autres affections se sanctifient. Christ déclare que l'amour de Dieu et des hommes est l'âme de sa vie (Jean XIV, 31; XV, 10), et il propose, comme motif vivant de l'accomplissement de ses commandements l'amour qu'on lui porte à lui-même (Jean XIV, 15, 21, 24; XV, 10). Après lui, les Apôtres font de l'amour, de l'amour de Dieu, de Christ, la fin de la loi, l'essence de toutes les vertus (Eph. III, 18; 1 Cor. XIII, 1-7; 1 Jean IV, 19-21). Nous savons que l'amour a une portée abso-

lument éternelle (1 Cor. XIII, 8), et préside à tous les états futurs de l'homme. Dieu est bon, parce qu'il est amour (1 Jean IV, 8, 16); sa sainteté et sa justice ne sont que des formes de son amour. Aimer Dieu, ce n'est pas seulement l'honorer de sa reconnaissance; c'est aussi admirer sa perfection qui consiste en un amour qui se communique sans cesse. Il n'y a d'amour possible qu'entre des êtres personnels, ayant leur centre en eux-mêmes, mais capables et libres de sortir d'eux-mêmes pour vivre en autrui. Aucune unité ne dépasse celle de l'amour.

Toutes les relations véritables de l'homme avec Dieu sont des déterminations particulières de l'amour, y compris la foi, au sens paulinien du mot. La foi, c'est le cœur qui s'ouvre à la grâce prévenante de Dieu, et l'amour est le souffle vivifiant qui empêche la foi de dégénérer en une simple adhésion à la vérité. Celui qui se donne à Dieu se consacre aussi au but que Dieu poursuit, savoir l'avancement de son règne parmi les hommes, mais toujours à la condition de soutenir avec Dieu un rapport vivant de personne à personne. Nous disons de personne à personne, car l'amour n'est possible que moyennant la distinction personnelle de deux moi. Le véritable amour pour Dieu aspire, non à s'identifier abstraitement avec lui, mais à vivre avec lui dans cette communion parfaite et ininterrompue qui s'appelle voir Dieu face à face (1 Cor. XIII, 12; 1 Jean III, 2; Matth. V, 8). Des excès de sentiment, tels que ceux de certains mystiques, ne conduiraient pas moins fatalement que les excès de la spéculation aux abîmes du panthéisme. L'homme semble, en aimant Dieu, se borner à recevoir, à se laisser déterminer par Dieu, et toutefois l'homme donne aussi, et Dieu reçoit. Le mystère de l'amour est que Dieu n'emploie son amour infini qu'à exciter sa créature à lui donner librement son cœur (1 Jean IV, 19). La création même du monde mérite d'être regardée comme une œuvre de la condescendance divine, puisqu'elle a pour fin principale l'apparition du plus noble de tous les êtres, de l'être libre et conscient.

Maintenant, cet amour de Dieu, ce point central de la morale chrétienne, d'où lui viendra l'impulsion, et comment se produira-t-il au dehors dans une multiplicité de déterminations morales? Il ne suffit pas qu'il soit commandé. Le commandement de l'amour de Dieu signifie simplement que, de la part de l'homme, il doit y avoir une aspiration perpétuelle à l'amour, sans que celui-ci soit le fruit d'une résolution unique, ou procède spontanément des dispositions de l'homme. Il faut que Dieu vienne solliciter cet

amour par des actes divins qui servent de motifs à des progrès. Or, nous pouvons en indiquer trois. D'abord, la création considérée comme une révélation de Dieu lui-même dans son œuvre, comme un acte par lequel Dieu a déposé dans son œuvre ses idées d'une manière permanente; puis, la création des êtres personnels qui portent l'image de leur Créateur; enfin, l'incarnation du Verbe, et la fondation du royaume de Dieu sur la terre.

Il nous est maintenant possible de rechercher le principe du péché. Nous le rencontrons au début sous la forme d'un éloignement de Dieu. Saint Paul, partant de la supposition que tous les hommes ressentent un secret attrait vers Dieu (Actes XVII, 27), n'hésite pas à voir dans la rupture avec Dieu la source de toute corruption morale (Rom. I, 21-23). Cependant, le sentiment du péché ne se révèle clairement à la conscience, que lorsque l'homme a repoussé avec dégoût l'ordre de se donner à Dieu par l'amour. C'est en ce sens que l'apparition de Christ a provoqué une crise: elle condamne ceux qu'elle ne relève pas à tomber plus bas (Luc II, 34; Matth. XXI, 42, 44; 1 Pierre II, 6, 8); elle fait des incrédules. Mais le péché est plus qu'une négation : il est aussi une affirmation, de même que l'incrédulité a pour contre-partie les assertions de la superstition. On a dit souvent que la créature est l'idole qui a pris dans le cœur la place de Dieu. Ceci est inexact: les choses ne sont que des instruments à l'usage de l'homme, et ce que l'homme aime en elles, c'est toujours lui-même. Jusque dans les péchés favorables à la sociabilité, tels que la vanité, la volupté, l'ambition, on se recherche soi-même, on fait servir les autres à ses desseins particuliers. Le principe générateur du péché, *c'est la recherche de soi-même.* Le péché n'a pas seulement substitué le désordre à l'ordre: il a fait succéder à l'ordre légitime un ordre illégitime, à la véritable unité une unité trompeuse. Le péché a sa vitalité, ses manifestations propres. Il ne se borne pas à abjurer, à chaque moment donné, la tendance au bien correspondant. C'est un bouleversement qui a atteint jusqu'aux moelles de la vie. Ce qui constitue le péché, c'est l'*isolement égoïste de la créature.* Même dans un cœur que n'agitent pas les excès des passions, le moi, « ce sombre despote » peut régner en maître, et l'âme, à son réveil, se reprochera cet état de choses comme le pire des désordres, en dépit de la régularité de la vie extérieure. On peut se rechercher soi-même jusque sous les formes les plus élevées et les plus spirituelles.

Est-ce à dire que la recherche de la satisfaction personnelle

soit coupable? Nullement, puisque nous croyons que l'homme qui vit selon la vérité trouve dans une telle vie la plus profonde et la plus durable des satisfactions. Ce qui fait la différence du bien et du mal, c'est la nature et les modes qui produisent la satisfaction. L'Écriture reconnaît la légitimité de l'amour de soi-même (Matth. XXII, 39; Gal. V, 14). Chacun peut et doit, en vertu de sa dignité morale et de sa ressemblance avec Dieu dont il est l'image, se sentir moralement obligé envers lui-même. Nous soutenons avec nous-mêmes un rapport primitif, par le fait de l'instinct naturel de la conservation. Une fois la conscience éveillée, nous pouvons nous engager dans deux voies : ou bien l'instinct, dont il vient d'être parlé, dégénérera en recherche de nous-mêmes, ou bien, se soumettant à la loi divine, il s'élèvera à la dignité d'un amour de nous-mêmes purement moral. Nous voyons que l'Écriture désigne, en effet, l'amour de soi comme la racine du péché. Christ fait consister sa sainteté parfaite à ne pas faire sa volonté propre (Jean V, 30; VII, 18; Rom. XV, 3). Changer de vie, c'est ne plus vivre pour soi-même (Rom. XIV, 7-8; Gal. II, 20; Phil. II, 3-8; Luc XIV, 26). Dans la parabole de l'enfant prodigue, le tort du pécheur est de séparer son bien de celui de son père (Luc XV, 12-13). Enfin, le récit de la chute et la description faite par St. Paul (2 Thess. II, 3-4) des excès d'orgueil auxquels se portera l'homme de péché ne laissent subsister aucun doute sur ce point.

Rendons-nous compte de la manière dont les différentes formes du péché peuvent toutes se ramener au principe de la recherche de soi-même.

Nous constatons chez l'homme divers instincts, exprimant des besoins et destinés à provoquer en lui un développement continu; par leur nature les uns sont sensibles, les autres spirituels.

Un premier groupe se rapporte à son moi, et vise à exalter en l'homme le sentiment de sa personnalité. Nous pouvons les ramener à l'instinct fondamental de la conservation de soi-même, qui implique plus qu'un simple prolongement de la vie, qui en statue un développement progressif. Tels sont les besoins de la vie animale et certains besoins spirituels, comme celui de savoir.

Un second groupe comprend l'instinct moral et l'instinct religieux. L'instinct moral tend: 1° à assurer à l'esprit l'empire sur la nature; 2° à déterminer par le droit et la justice le domaine respectif de chaque personnalité; 3° à rapprocher ces domaines distincts dans l'unité de la bienveillance et de l'amour.

Il ne saurait y avoir harmonie dans la vie de l'homme qu'à la

condition que les instincts naturels se subordonnent à ceux de la conscience, et que ceux-ci, à leur tour, s'appuient sur l'instinct religieux, le chrétien devant faire de la communion avec Dieu et du besoin de gagner la race humaine à cette communion les principes directeurs de sa vie. Or, si l'homme se sépare de sa source et se renferme en lui-même, ses besoins naturels, privés de leur centre, dégénèrent en *passions*. Il ne soutient plus avec le monde une relation de liberté et d'activité. Détaché de Dieu, il ne voit plus dans le monde un κόσμος qui lui révèle les perfections divines: il fait du κόσμος lui-même l'objet de ses aspirations; la recherche de soi-même devient *amour du monde*, ἐπιθυμία (1 Jean II, 17; Tite II, 12; Jaq. I, 14-15). Dès lors, ayant rompu avec Dieu par le péché, l'homme subit un déchirement dans son propre être; sa nature sensible se dresse en puissance indépendante vis-à-vis de son esprit et l'opprime par des habitudes mauvaises. Une fausse unité se constitue au profit des sens et aux dépens de la volonté et de l'intelligence qui se trouvent réduites à d'impuissantes protestations. Tantôt l'on s'adonne à la recherche des jouissances positives de la volupté et de la débauche; tantôt l'on s'abandonne aux jouissances négatives de la paresse, de la mollesse, du relâchement. Cependant, l'amour du monde retient le pécheur sur la pente du mal; il lui interdit les excès diaboliques; il l'empêche de se rendre compte qu'il fait du moi son idole, en dispersant son attention sur les objets particuliers de ses désirs. Les jouissances sensibles ne le constituent pas en état de guerre vis-à-vis du prochain; il verra de bon œil les autres poursuivre les mêmes plaisirs que lui. Ce sont les passions de l'avarice, de l'ambition, de l'orgueil, mais surtout la première, qui montrent le moi dans sa plus affreuse nudité, et font éclater des conflits avec les droits des autres. Les passions sensuelles sont sociables, les autres insociables. La vie de société maintient les manifestations morales à un niveau moyen, tandis que la solitude rend l'homme meilleur ou pire. Bellarmin a fort bien dit que les premières de ces passions rendent l'homme semblable à la bête, et les secondes semblables aux démons. Ceci nous explique que les hommes esclaves de leurs sens soient susceptibles de sympathie, et même d'accomplir des sacrifices: ils ne peuvent pas s'isoler en eux-mêmes, en raison de la dépendance où ils se trouvent de la nature extérieure et de leurs semblables. C'est aussi pourquoi il semble qu'on se convertisse plus facilement des péchés des sens que des autres. Les premiers ont un caractère de dégradation plus marqué et humilient plus vite que les péchés par lesquels l'homme

s'exalte. Par contre, cette conversion risque davantage de ne pas dépasser les bornes d'une certaine honnêteté et légalité extérieures.

Un être dépendant de sa nature n'est plus dans la vérité, lorsqu'il fait de lui-même le centre de sa vie; car la vérité est la conformité de la réalité à l'idéal (Jean XVIII, 37; 1 Jean III, 19). L'homme n'est dans la vérité que lorsqu'il vit en communion avec Dieu. Se chercher soi-même, c'est se tromper soi-même, parce que c'est poursuivre toujours un but qui recule devant soi. Aussi le péché est-il souvent appelé *mensonge* et le Diable *menteur* (Hébr. III, 13; Gen. III, 13; Jean VIII, 44; 2 Thess. II, 9-10; Apoc. XII, 9, 13, 14). Or, du moment qu'on se ment à soi-même, on est induit à mentir aux autres: on voudra leur déguiser, soit dans des cas particuliers, soit en général, le principe d'isolement auquel on obéit. Après avoir commencé par refuser d'*agir* pour les autres, on refusera d'*exister* pour eux. Le menteur finira par trouver du plaisir à tromper les autres, sans intérêt personnel; toute réalité s'obscurcira pour lui, il ne distinguera plus dans sa propre vie ce qui est mensonge et ce qui est réalité.

Le mensonge, usant de l'autorité qu'il exerce sur ses dupes, revêt la forme d'*orgueil*. Ici, le principe de la recherche de soi-même s'affiche carrément. L'orgueilleux, plein de lui-même, s'appuie sur le vain fondement de quelque avantage purement extérieur: c'est l'orgueil de la richesse, du rang, de la profession. Ou bien, par une perversité pire encore, il tire vanité des dons de l'esprit: c'est l'orgueil du savoir, de l'influence. Ou bien encore, il est enflé du sentiment de ses vertus. Enfin, il atteint le dernier degré de l'égarement en pratiquant l'orgueil spirituel, le plus dangereux de tous, parce qu'il peut se glisser jusque dans le cœur le plus pieux et qu'il jure avec l'essence même de la piété, qui trouve dans la communion avec Dieu des mobiles d'humilité.

L'orgueilleux identifie les choses avec sa propre personne; il n'y attache de prix que parce que c'est lui qui les possède, et s'il est obligé de les admirer chez les autres, il en conçoit de l'*envie*. L'orgueil tourne *en domination tyrannique*, lorsqu'il prend l'offensive contre les autres, et *en obstination*, lorsqu'il s'affirme lui-même envers et contre toute volonté à laquelle est due la soumission.

Le principe de la recherche de soi-même a fait un pas de plus, lorsqu'il fait abattre par l'orgueil les barrières qui lui commandaient le respect du droit des autres. Il y a alors *injustice*. L'injuste refuse aux autres leur droit, les estime liés par la loi, tout en pré-

tendant en être lui-même dégagé. Aussi l'injustice excite-t-elle une indignation profonde.

Si les personnalités lésées résistent, leur opposition engendre *la haine* dans le cœur du méchant; la haine qui souhaite le mal aux autres, et qui, par exemple, dans le cas d'un bienfaiteur dont les services humilient ou sont à charge, produit l'ingratitude positive. La haine peut s'exercer à bien des degrés, depuis les formes élémentaires de la rancune, de la soif de vengeance, de l'inflexibilité jusqu'aux formes excessives de l'envie, de la ruse, de la cruauté. Certaines gens peuvent, par prudence, tolérer les empiétements d'autrui, redouter les embarras de la haine; d'autres, ne pas estimer la haine profitable, malgré les excitations de l'ambition et de l'intérêt: le feu de la haine n'en couve pas moins chez eux et peut éclater à l'occasion. On peut, enfin, pousser la haine jusqu'à *haïr Dieu*: ou peut souhaiter que Dieu n'existe pas (Jean XV, 24; III, 20), et conserver avec cela une sorte de crainte de sa sainteté. Cette haine secrète est souvent plus facile qu'une morne indifférence. Ne confondons pas avec ce sentiment, qui provient de ce qu'on se sent moralement en de mauvais termes avec Dieu, la haine de la créature brouillée avec Dieu, qui ronge avec irritation le frein de sa dépendance et déteste la toute-puissance divine qui l'enserre.

Toute haine peut être portée jusqu'à l'*enthousiasme*. On peut trouver une sorte de joie dans les excès de péché les plus odieux. La volupté et la cruauté en particulier sont intimement liées l'une à l'autre, comme l'attestent l'histoire et certains cultes asiatiques.

Christ signale la *haine* et le *mensonge* comme les deux tendances fondamentales du mal dans la sphère de l'esprit (Jean VIII, 44). Le principe de la recherche de soi-même se manifeste dans l'ordre de la lâcheté, comme mensonge, dans celui de l'orgueil, sous la forme de la haine.

On recueille le salaire de ce coupable isolement en soi-même, jusque dans le domaine de la connaissance. Si celle-ci pèche par l'incomplet ou par des écarts, la faute en est aux dispositions morales. L'homme est un, et quand son cœur est éloigné de Dieu, il est dans l'ordre que l'œil de son esprit se laisse séduire par de vaines apparences. On ne peut comprendre la révélation divine apportée par Christ qu'à la condition d'être prêt à faire la volonté de Dieu (Jean I, 4; VII, 17; VIII, 47; 1 Cor. II, 14). Celui qui ne veut pas de la vérité morale cherche à se séduire lui-même pour mettre le contenu de la règle d'accord avec ses penchants. Christ est objectivement la mesure de toutes choses, et en particulier de la

pureté morale; l'erreur de l'esprit qui ne l'accepte pas tient à la perversité de la volonté (Jean VIII, 46). On a donc raison d'appeler *folie* la disposition qui vise à la satisfaction des divers appetits égoïstes, et qui en fait le but de la vie. Elle est une folie, soit qu'on se place au point de vue du plan de Dieu, soit qu'on mesure le contraste qui éclate entre les moyens dépensés et la pauvreté du résultat.

Vidons ici une question importante. On demande si toute action taxée d'immoralité, soit par la parole de Dieu, soit par la conscience morale éclairée d'en-haut, découle nécessairement de la recherche de soi-même comme de sa source. Au fond ce problème se compose de deux questions. Premièrement, toute action objectivement contraire à la loi morale procède-t-elle nécessairement chez celui qui la commet de motifs égoïstes? Secondement, une pareille action se justifie-t-elle aux yeux de la morale, lorsqu'elle procède de motifs opposés? A la première de ces questions, nous n'hésiterons pas à répondre négativement avec Thomas d'Aquin. On sait combien de péchés sont inspirés par le sentiment d'une humanité mal entendue, par un zèle égaré ou même par de nobles motifs. Aussi n'avons-nous voulu affirmer que le rapport objectif de tout péché avec le principe de la recherche de soi-même. Telle faute qui ne convainc pas la conscience de péché, peut *en fait* conserver le caractère du péché. Ainsi l'individu qui aura volé le riche pour soulager le pauvre n'en éprouvera pas de remords; il n'en aura pas moins violé la loi morale. En permettant de transgresser certaines prescriptions pour qu'il en résulte un bien supérieur, on retombe en plein dans la morale des Jésuites. Les mauvaises actions commises par de bons motifs et les bonnes actions pratiquées par de mauvais motifs nuisent à la morale plus que les péchés où tout est mauvais, acte et motif, parce qu'elles affaiblissent dans la conscience le sens de l'irréconciliable incompatibilité qui doit régner entre le bien et le mal. D'ailleurs, les meilleurs motifs ne suffisent pas à justifier un acte évidemment contraire à la loi morale. Il y a de la recherche de soi-même, de l'orgueil à prétendre ériger sa volonté individuelle en une norme rivale de la loi morale.

II.

Nous avons maintenant à considérer l'*imputation du péché*, c'est-à-dire à analyser la notion de la *culpabilité*.

A. *La coulpe et la conscience de la coulpe.* — Bien différent du *laid*, qui ne contredit que le beau à la réalisation duquel nul

n'est tenu, le *mal* contredit le bien que chacun doit réaliser entièrement; placé en regard de la loi idéale, il se dénonce comme *ce qui doit ne pas être*. Le péché commis réagit contre celui qui le fait sous forme de *coulpe*.

Dans cette idée nous trouvons exprimé d'abord le fait que le péché doit être attribué à celui en qui il existe comme à son auteur. C'est l'aspect subjectif du fait dont l'idée de péché constitue l'aspect objectif. La notion morale de la coulpe en dépasse la notion simplement juridique, puisque la conscience rend un verdict de culpabilité, non-seulement contre celui qui attente au bien de la société ou d'un individu, mais encore contre tout homme qui contredit en quoi que ce soit la loi morale, fût-ce dans les profondeurs intimes de son être.

Un second élément constitutif de la coulpe est la déclaration d'une condamnation, soit sous une forme négative, le coupable se sentant exclu de la communion avec Dieu et digne seulement de sa colère; — soit sous une forme positive, le pécheur sentant qu'il doit expier l'atteinte portée à l'ordre divin du monde. Le Nouveau Testament exprime cette idée dans les termes d'ὀφείλειν, ἔνοχον εἶναι, ὑπόδικον γενέσθαι τῷ Θεῷ, τέκνον ὀργῆς (Luc XIII, 4; Jaq. II, 10; Rom. III, 19; Eph. II, 3).

Tous les péchés ne sont pas égaux. Le Nouveau Testament établit entre eux des distinctions de degrés (Matth. V, 21-22; X, 15, etc.). On est plus ou moins coupable suivant que l'on a participé plus ou moins directement au péché, comme cause, ou suivant que le principe générateur de tout péché, l'amour de soi, a agi avec plus ou moins de force. Les péchés d'ignorance, en particulier, justifient cette distinction. On ne saurait nier qu'il n'en existe de véritablement dignes de ce nom, dans lesquels le pécheur ignore, ou la loi qui l'oblige, ou toute la portée de son action. On peut, par exemple, avoir violé le droit en disposant d'un bien qu'on croyait être à soi, sans être moralement coupable. Il en est tout autrement, lorsque l'ignorance est la conséquence d'un désordre de la vie morale. Maintes fois les hommes retiennent injustement la vérité captive (Rom. I, 18). Les sauvages ne laissent pas de se reprocher, après leur conversion, les péchés d'ignorance qu'ils ont commis antérieurement. Le Nouveau Testament condamne sévèrement l'état de péché qui résulte de l'éloignement de Dieu (Jean IX, 41; I, 29; III, 36; XX, 23), et Christ n'admet en faveur du péché d'ignorance qu'une différence de culpabilité (Luc XII, 47-48; XXIII, 34).

Au reste, il faut distinguer la coulpe elle-même de la conscience

subjective de la coulpe: l'une peut exister sans l'autre. Ce n'est qu'en présence de certains forfaits que la conscience universelle parle. La coulpe s'étend beaucoup plus loin que la conscience de la coulpe. Toutefois le pécheur a toujours le sentiment de n'être pas dans l'ordre. La conscience de la coulpe est indépendante de la volonté; elle poursuit le pécheur, s'impose à lui, contraint le criminel à confesser sa faute. On n'y échappe que par l'endurcissement, qui est, à son tour, la peine d'une longue série de fautes accumulées. En revanche, le repentir est un acte intérieur, un acte de *volonté*, par lequel on se soumet de son plein gré à la peine intérieure. On peut exhorter au repentir, mais non à la conscience de la coulpe. Se repentir, c'est quitter le péché et s'adonner à la volonté de Dieu (μετάνοια..... ἐκ τῶν ἔργων αὐτοῦ... εἰς τὸν θεόν. Actes VIII, 22; XX, 21; Hébr. VI, 1).

B. *La coulpe de l'homme et sa dépendance de Dieu.* — Comment peut-on rapporter à la volonté humaine des déterminations aussi graves que celles qu'implique la notion du péché, et ne pas les faire remonter en dernière analyse à Dieu, dont l'homme est la créature? Le nœud de la difficulté est dans l'idée de la conservation du monde. Admettez-vous avec certains théoriciens que toutes les formes de l'activité divine doivent se ramener à l'uniformité, que l'action conservatrice de Dieu ne doit pas se distinguer de son action créatrice, qu'il existe une unité primitive du monde, simple et irréductible, toujours égale à elle-même à tous les moments de l'existence, vous ne pouvez faire autrement que de rapporter le mal à Dieu.

Quant à nous, nous ne répugnons point à admettre avec les Scholastiques un rapport de temps dans les manifestations de l'activité divine, et à croire que la conservation du monde succède à l'acte créateur. Autant il y a de moments divers dans la création, qu'ils soient séparés par l'intervalle d'un siècle ou par celui d'une seconde, autant il y a d'actes créateurs.

Nous n'appelons création dans le sens strict du mot que la production du commencement originel du monde, et encore entendons-nous par là la cause productrice et non l'intention créatrice de Dieu. Celle-ci embrasse, en effet, non-seulement l'acte primitif d'absolue création, mais aussi tous les moments de création relative; elle se réalise dans le temps, dont l'origine coïncide avec l'existence du monde, et en dehors duquel on peut parfaitement concevoir Dieu dénué de toute activité extérieure. Nous nous re-

présentons la conservation du monde par Dieu sous la forme d'une activité générale et constante, soutenant à chaque moment les forces créées et les tenant ainsi dans la dépendance de Dieu. Elle servirait de fondement à toutes les activités particulières sans imprimer de détermination spéciale au fonctionnement des forces particulières, ce qui serait plutôt du ressort des ordonnances établies au début par l'opération créatrice de Dieu. Se bornant à veiller sur l'existence des êtres, l'activité divine, telle que nous l'entendons, garantirait cette existence, lors même qu'elle serait mal employée, et n'imprimerait à l'activité de la créature aucune direction, ni dans le sens du bien, ni dans le sens du mal. L'homme tient de Dieu le pouvoir d'agir et de désirer, mais ce n'est qu'à lui-même qu'il est redevable de désirer le mal.

Rien ne distingue plus du paganisme la religion de l'Ancien et du Nouveau Testament que la force avec laquelle celle-ci insiste sur la sainteté de Dieu. Or la sainteté de Dieu ne peut s'allier à l'idée que Dieu soit l'auteur du mal. Le péché provient de la convoitise de l'homme (Jaq. I, 13-17; 1 Jean I, 5). On ne peut pas écarter plus expressément la personnalité divine de la responsabilité du péché, qu'en faisant dériver le mal d'un Être ennemi de Dieu par toutes ses aspirations, le Diable (Jean VIII, 44; Matth. XIII, 39). Certains passages (Gen. XLV, 8; 2 Sam. XII, 11 et Rom. IX à XI) expriment simplement l'idée que la méchanceté des hommes concourt ou sert à l'exécution du plan de Dieu.

Nous avons dans le christianisme deux doctrines qui excluent l'idée d'un Dieu responsable du péché, celle du *Jugement* et celle de la *Rédemption.*

Qui dit jugement, κρίσις, dit tout d'abord manifestation et consommation de la séparation qui règne entre les serviteurs fidèles à Dieu et les rebelles. Malgré la difficulté que l'on éprouve à définir la valeur morale d'une action, et, à plus forte raison, un caractère moral, il est clair que le bien ou le mal doit finir par l'emporter. Nier toute distinction entre les personnes revient à nier la distinction essentielle du bien et du mal. Une simple intuition d'enfant en dit autant à cet égard que la science la plus approfondie.

Qui dit jugement, dit ensuite rétribution. La constitution du monde actuel n'est pas propre à imposer au méchant la conscience de sa misère: ce n'est qu'au dénouement de l'existence terrestre de l'homme que se manifestent complétement le néant et la misère du péché. Ce dénouement, c'est le jugement divin: l'état de

perversion de la volonté se traduira par la ruine correspondante dont l'homme sera frappé dans ses relations avec le monde extérieur; l'équilibre rompu maintenant sera alors rétabli. Or le jugement exercé par Dieu sur le mal présuppose l'existence en dehors de Dieu d'une cause douée d'une indépendance relative.

Le Nouveau Testament distingue le *châtiment* παιδεία, et la *peine*, δίκη, ἐκδίκησις, τιμωρία, κόλασις. On a souvent confondu ces deux idées, et rattaché l'idée de punition à celle de péché, et non à celle de coulpe, et l'on est arrivé ainsi à soutenir l'opinion que la punition a pour but l'amélioration du pécheur, tandis que celle-ci est plutôt le but du châtiment. La peine proclame le fait que la majesté de la loi n'est pas réellement lésée par la révolte qui la viole. La loi morale n'ayant pas pu se réaliser *immédiatement*, se réalise *médiatement* par la peine. Le châtiment n'a en vue que le bien de l'individu, la peine défend un intérêt général contre l'intérêt de l'individu. La punition divine ne peut pas se proposer l'amélioration du condamné, parce que celle-ci est l'objet propre de la Rédemption. Ce n'est pas à dire que la punition ne puisse préparer les voies à la Rédemption; mais la punition et la Rédemption tendent plutôt à s'exclure, la première cessant dès que la seconde commence et subsistant tant que la seconde n'a pas commencé (Jean III, 36). En revanche, la παιδεία divine fait partie de la Rédemption, elle n'existe que pour les enfants de Dieu (Hébr. XII; 1 Cor. III, 11-15; Apoc. III, 19), tandis que le monde incrédule tombe sous le coup des pénalités divines (Hébr. X, 29, 30; 2 Thess. I, 8-9; II, 12). Le Nouveau Testament rapporte la παδεία à l'amour de Dieu, et la punition à l'ὀργὴ de Dieu. Mais, au fond, l'amour est la source commune de tous les rapports de Dieu avec le monde; il devient à l'occasion un feu qui consume tout ce qui contredit son essence; il se proclame en punissant le péché. Le paganisme ne connaissant pas le saint amour de Dieu n'a pas connu sa sainte colère.

Telle que nous l'avons définie, la punition reconnaît de la façon la plus précise la *pleine personnalité* du sujet puni, et l'on a raison de dire que la punition fait *honneur* au criminel. Si l'homme peut être l'objet de la punition aussi bien que de l'amour, c'est qu'il possède une existence qui gravite autour d'un centre indépendant. Affaiblissez l'idée de la coulpe, et vous enlevez toute signification à la punition et au jugement de Dieu. Malheureusement les classes cultivées tendent à ne plus estimer le péché et le crime dignes de punition: on attribue les péchés aux circonstances,

à la mauvaise éducation, aux vices des institutions sociales, et les penseurs se plongent dans le scepticisme moral. Un criminel qui se livre lui-même au juge, sachant qu'il paiera de sa vie la plus grande des transgressions, est moralement plus haut placé que le législateur ou le juge qui anéantit la considération due à la loi, en représentant le criminel comme plus digne d'être plaint que d'être puni.

Dieu n'a pas soumis l'homme à la nécessité de pécher: il n'est pas l'auteur du mal. Nous en appelons en second lieu à la doctrine chrétienne de la *Rédemption*, qui nous dépeint partout le salut offert en Christ comme un effet immérité de la grâce divine. On peut distinguer dans la Rédemption le côté *objectif*, représenté par le sacrifice expiatoire du Sauveur, et le côté *subjectif*, qui a son principe dans le pardon des péchés. La nécessité de la mort expiatoire du rédempteur ne se conçoit que si l'on cherche dans le passé, et non dans le présent, l'origine du trouble qui s'est glissé dans les rapports de l'homme avec Dieu. Autrement le pécheur n'aurait qu'à renoncer au mal pour être pardonné. Or l'homme ne peut pas abolir son péché passé, qui se perpétue dans son péché présent. Et même si le péché ne se perpétuait pas, ou si l'homme pouvait, à partir d'un moment donné, s'abstenir de tout péché, il n'en résulterait pas que la coulpe de son passé ne pesât plus sur lui. L'homme a donc besoin, pour être réconcilié avec Dieu, d'une expiation. Christ seul, par le fait de ses rapports avec l'humanité tout entière, est capable, en s'unissant par la puissance de son amour à la race pécheresse, de subir la mort à laquelle il n'était pas sujet lui-même. Une fois le péché expié et Christ entré dans sa gloire par sa mort expiatoire, la connexion de notre présent avec notre passé a pu être rompue par la communication du St-Esprit (Jean VII, 39). Dieu a manifesté sa justice par la mort expiatoire du Roi du nouveau royaume. La croix de Christ proclame plus éloquemment que tous les jugements divins la puissance des péchés passés pour séparer l'homme de Dieu, et l'ancienne Église a eu raison d'y voir la manifestation de la colère de Dieu non moins que celle de son amour et de sa grâce. Aussi rien de plus juste qu'Israël se sentît éloigné de Dieu tant que le péché n'était pas expié. Le paganisme grec a profondément erré en ne reconnaissant pas le caractère universel de la séparation d'avec Dieu et en autorisant l'homme pécheur à s'approcher hardiment de lui. Le christianisme seul a un Dieu vraiment humain, et la voie royale qui conduit de tout paganisme au christianisme passe par le judaïsme.

On a essayé dans l'enceinte de l'Église chrétienne comme en dehors d'elle, de parer au redoutable danger de faire retomber sur Dieu la responsabilité du mal. Mais ces efforts ont été vains aussi longtemps qu'on n'a pas distingué entre l'action créatrice ou directe de Dieu et son action conservatrice ou indirecte. Augustin, les Scholastiques comme Thomas d'Aquin et Thomas de Bradwardine, les réformateurs Luther, Mélanchthon, Zwingle, Calvin, Bèze n'ont pas réussi, malgré les plus habiles formules, ou des affirmations simplement contradictoires, à résoudre le problème et à tourner l'écueil. Les déistes eux-mêmes sont conduits par leurs conceptions mécaniques à placer l'action de l'homme au rang des simples actions naturelles, et à faire ainsi remonter le péché jusqu'à Dieu. Les panthéistes, enfin, par l'organe de Spinoza, nient qu'il existe du mal dans le monde et tendent à en éliminer l'idée. Tout ce qu'on peut faire dans ces théories, c'est de distinguer un point de vue relatif, d'où le mal paraît encore imputable à la créature, et un point de vue absolu, dans lequel le mal, effet d'une volonté divine latente, s'accomplit sous la forme des déterminations personnelles de la créature. Mais, sur le terrain de la science, ce premier point de vue n'est qu'un pur mensonge et n'offre qu'un intérêt psychologique. D'ailleurs, il est impossible qu'un homme qui devine la pensée secrète de Dieu relativement au mal puisse soutenir sérieusement que la volonté de Dieu l'interdise. On n'aboutit avec ces doctrines qu'au panthéisme.

DEUXIÈME PARTIE.

Examen des principales théories destinées à expliquer le péché.

I. LE PÉCHÉ CONSIDÉRÉ COMME DÉRIVANT DE L'IMPERFECTION MÉTAPHYSIQUE DE L'HOMME.

Cette théorie a eu pour son plus illustre défenseur l'auteur de la *Théodicée*, Leibnitz. Suivant lui, le mal est une simple privation, dont il faut chercher la *causa deficiens*, et non la *causa efficiens*, en Dieu. Cette privation provient des bornes de la créature, dont la faculté de réceptivité n'est pas proportionnée aux perfections que Dieu veut lui communiquer; et ces bornes elles-mêmes ont pour cause l'entendement divin, siége des vérités éternelles, source idéale du mal comme du bien. On peut interpréter la pensée de Leibnitz de deux manières. On peut supposer qu'il fait découler

nécessairement le péché de l'imperfection primitive de la créature, incapable à cause de sa nature limitée de se déterminer autrement qu'elle ne fait. En ce cas, il est fort à craindre que le mal ne devienne un élément permanent de la vie humaine. On peut encore, ce qui est plus loyal, tenir compte à Leibnitz des déclarations dans lesquelles il dit expressément que le mal est, non pas nécessaire, mais *possible* en vertu des vérités éternelles, et que la cause propre du mal est dans la libre volonté des créatures que ne régit aucune nécessité, aucune contrainte. A ce point de vue, Dieu a une volonté *primitive* par laquelle il ne veut que le bien à l'exclusion du mal; mais il a aussi une volonté *finale* et décisive qui le porte à permettre le mal à titre de *conditio sine quâ non*, ou de nécessité hypothétique qui l'oblige à produire le meilleur possible.

Nous objectons qu'avec cette définition négative du péché on n'explique ni l'apparition d'un *état de péché*, ni l'enchaînement par lequel des actes coupables se relient les uns aux autres, ni le progrès dans le mal, ni l'endurcissement, ni surtout ces explosions d'égoïsme où éclate une redoutable énergie de la volonté et de l'intelligence (Luc XVI, 8; 2 Thess. II, 11; Apoc. II, 24). On n'explique pas davantage l'indignation et le dégoût que nous inspire la vue d'une malice enracinée. Jamais l'Écriture ne nous invite à éprouver pour le mal une tendre compassion, à nous morfondre en simples regrets sur les entraves que la nature impose à l'homme. Loin de là: elle appelle le serviteur du péché un ennemi de Dieu, un complice de Satan; elle fulmine la condamnation contre les impies, elle nous montre le Christ animé d'une sainte colère contre le péché, elle veut nous inspirer une haine brûlante du mal, et elle nous prédit une recrudescence du péché avant la fin de toutes choses. Bref, cette théorie qui métamorphose la division intérieure de notre être en une simple négation, oppose au bien, non pas le mal, mais l'absence du bien et substitue à une opposition de qualité une opposition de quantité: le mal n'existe plus que d'une manière relative.

On arrive à ces conséquences, en concevant le bien métaphysiquement, comme une supériorité de perfection, et en confondant le bien métaphysique avec le bien moral. S'il faut que nous appliquions à l'opposition morale la catégorie de la substance, nous dirons que ni le bien moral, ni le mal moral n'ont en soi d'existence substantielle. Ils présupposent celle-ci, et le bien se rattache, tout comme le mal, au bien métaphysique, soit à la réalité. On ne mettra l'opposition du bien et du mal dans son vrai jour,

qu'à la condition de sortir des abstractions, de ne plus assimiler le bien au réel, au positif, et de distinguer le domaine moral du domaine de la nature en se faisant une idée nette de la créature et de ses rapports essentiels avec Dieu, en d'autres termes, de sa personnalité et de sa volonté.

Il importe de distinguer aussi entre la simple négation et la privation. La *négation*, inséparable de l'idée d'un être fini, refuse à une chose certaines qualités qui n'appartiennent pas à son essence. On ne saurait la taxer de désordre ou de corruption: le désordre étant ce qui contredit l'essence d'une chose. La *privation* dénote l'absence d'une réalité qui appartient à l'idée d'un être. Ainsi, la sainteté étant l'idée à la réalisation de laquelle l'homme est appelé, tout péché qui en arrête le progrès est une privation. Le progrès est interrompu par le fait du moi qui s'érige en principe suprême. Un élément vicieux s'est mis de force à la place de l'élément voulu par l'ordre à un endroit donné. Mais on ne peut appeler du nom de désordre, de privation réelle, l'imperfection de la créature sur laquelle Leibnitz se fonde, attendu que cette imperfection est la condition même de son développement graduel. La théorie que nous discutons abandonne en fait l'idée de privation, pour adopter celle de négation, laquelle déclare l'idée du bien contradictoire avec l'idée de l'être. En définitive, elle aboutit à nier le mal, et Spinoza n'a pas manqué de tirer les conséquences des prémisses posées par Leibnitz.

Bien d'autres que ce dernier, soit parmi les philosophes stoïciens et néoplatoniciens, soit parmi les pères de l'Église, ont attaché leur nom à la théorie du mal conçu comme privation. Augustin, entre autres, lui a valu le crédit dont elle a joui du temps de la Scholastique et au sein de l'ancienne théologie protestante. Le mal est pour l'évêque d'Hippone une privation de l'être, une diminution de la réalité. Le péché lui apparaît aussi, par son aspect objectif, comme une tendance à préférer les biens inférieurs aux biens supérieurs ou mieux au bien suprême *(conversio ab eo quod magis s. summe est, ad id quod minus est)*. Au lieu de l'opposition du bien et du mal, il ne laisse plus qu'une différence de degré entre le parfait et l'imparfait. Le mal suprême, c'est de ne pas être: il vaut mieux être méchant et misérable que de n'être pas. Augustin et Leibnitz conçoivent pourtant d'une manière différente leur *privatio boni*. Le dernier l'entend comme un *état*, au sens passif; Augustin en fait une *activité* qui ronge l'être et ne procède que de la libre volonté, une sorte de

feu qui consume ce qu'il atteint. Au reste, l'expérience réfute le docteur chrétien. Le mal affecte rarement des formes de destruction ; il consiste plutôt à vouloir jouir, posséder pour soi, à chercher l'unité en soi-même ; il revêt sans cesse la forme d'une affirmation positive, et Augustin ne laisse pas d'en faire à mainte reprise l'aveu involontaire.

II. LE PÉCHÉ CONSIDÉRÉ COMME DÉRIVANT DE LA NATURE SENSIBLE DE L'HOMME.

Nous prenons le terme de nature sensible dans son acception populaire, d'après laquelle il désigne la nature sujette à recevoir les impressions du monde extérieur. Dans ce sens, le bien est, en Dieu, sa nature purement spirituelle, et, chez l'homme, la domination absolue de l'esprit sur la matière. Les sens ne deviendront complices du péché que si, au lieu de lui servir d'organes, ils lui résistent, s'ils proclament d'abord leur indépendance, et ensuite leur empire. Le mal a sa source dans les sens, lorsque l'esprit doué de volonté, au lieu de suivre la prescription contenue dans sa propre essence, obéit à l'ascendant des sens.

On nous dit, dans la théorie que nous discutons, que l'élément positif du péché provient des sens, de l'ascendant naturel et primitif que ceux-ci excercent sur l'esprit. On se fonde sur ce que les sens prescrivant l'*agréable* et l'esprit ordonnant *le bien* ne s'accordent pas toujours dans leur objet. — Mais on n'explique pas, avec de telles vues, pourquoi, en cas de conflit, les prescriptions de la nature inférieure l'emportent sur celle de la nature spirituelle supérieure, ni pourquoi le bien n'est pas en même temps pour l'esprit l'agréable, ni pourquoi le combat se transforme souvent en véritable déroute pour l'esprit, qui tombe de plus en plus sous l'empire des sens et ne sert plus qu'à préparer à ceux-ci des jouissances toujours plus raffinées. Se tirer d'affaire en rapportant ces phénomènes à la liberté de la volonté, hésitante entre les prescriptions de l'esprit et les attraits des sens, c'est renoncer à la théorie qui fait dériver le péché des sens. Car alors ce ne sont plus ceux-ci qui causent le péché : c'est la volonté qui s'est dévoyée et qui entraîne les sens dans sa chute. Le problème consiste précisément à savoir d'où vient que l'esprit se laisse déterminer par les sens au lieu d'obéir à sa propre nature ; l'esprit est plus voisin de l'esprit que les sens et semblerait devoir agir plus immédiatement et plus puissamment que ceux-ci.

On propose alors une définition de la liberté, plus conforme aux faits. On entend sous ce nom la faculté que l'esprit a de se déterminer d'après des mobiles spirituels en présence des sollicitations impérieuses des sens. On ajoute que cette faculté est *nécessairement* limitée; car, autrement, si la limitation était le fait d'une volonté libre, celle-ci se trouverait être de nouveau la cause de l'empire des sens, et la théorie serait perdue. Mais si le péché résulte des bornes naturelles de l'esprit, la conscience ne peut plus l'accuser d'être une déviation. Si la conscience maintient son accusation, il faut chercher ailleurs l'explication du péché. Au fond, cette idée d'une faiblesse naturelle de l'esprit touche de très-près à l'idée leibnitzienne du mal conçu comme une privation, et tend à réduire la distinction du bien et du mal à une simple différence de degré.

L'expérience nous révèle le rapport de l'esprit aux sens sous la forme, non d'un état de repos, mais d'un *devenir vivant.* Au début, les sens semblent être seuls à fonctionner. L'esprit, à son réveil, les trouve déjà en possession d'une puissance positive, et n'est lui-même qu'un *minimum.* A mesure que l'enfant se développe, les sens, loin de perdre l'avance qu'ils ont sur l'esprit, acquièrent une énergie plus grande. Les victoires de l'esprit ne sont jamais que partielles et intermittentes. Tels sont les faits. Or, on ne comprend pas pourquoi, dans la théorie qui compose l'homme de deux éléments distincts, le corps et l'âme, l'esprit est condamné à porter dès l'origine les chaînes de la nature sensible, ni pourquoi, si tel est l'ordre nécessaire des choses, l'esprit s'impute des torts dont la faute est à la pression des sens.

On répond que l'esprit et la nature sont un et que l'esprit n'est autre chose que la nature prenant conscience d'elle-même. Nous ne contestons point l'*unité* de l'esprit fini et de la nature : nous la trouvons formulée par la doctrine chrétienne de la résurrection qui nous promet un σῶμα πνευματικόν, dans lequel la nature devra être l'expression et la manifestation complète de l'esprit. Mais nous repoussons la théorie de l'*identité*, qui fait de la nature le principe de l'esprit. Pour qu'il y ait unité dans l'idée, il faut qu'il y ait différence dans la réalité. Et, en effet, l'esprit de l'homme diffère en qualité de tout l'ensemble des êtres vivants de la nature, quand ce ne serait que par son instinct religieux qui le met en rapport absolu avec Dieu. Admettez-vous que l'esprit ait conscience de sa destination divine? alors expliquez-nous pourquoi il ne soumet pas aussitôt la nature sensible à sa volonté. L'enfant contracte

l'habitude d'obéir à des penchants sensibles ; il n'acquiert pas celle de subordonner à ceux-ci les instincts moraux, et c'est ce dernier fait seul qui donne aux sens le caractère d'une puissance vis-à-vis de l'esprit. De plus, il est contraire aux faits de prétendre que le réveil de la conscience morale s'opère graduellement. Nous savons qu'il se manifeste avec la rapidité de l'éclair.

Prétendra-t-on encore que le rapport de l'esprit et de la nature est un rapport de quantité ? Mais, si ces deux quantités données marchent de pair dans leur croissance, la vertu est rendue impossible ; si l'esprit gagne la nature de vitesse, la puissance du péché doit être plus grande dans l'enfance, ce que contredisent et l'expérience et l'Ecriture.

Veut-on enfin que le péché provienne de ce que la nature animale de l'homme existe antérieurement au réveil de la conscience ? Il faudrait alors admettre que le péché diminue à mesure que la culture de l'esprit augmente. Mais l'expérience dément cette hypothèse : elle nous montre le dévergondage des mœurs et les excès de la frivolité et de l'égoïsme coïncidant souvent avec les époques de la plus grande civilisation, ou s'affichant chez les personnes d'une haute culture intellectuelle. Combien de péchés d'ailleurs, où la volonté déploie une puissance remarquable sur les sens ! péchés de vanité, péchés d'ambition, péchés d'orgueil. Si le péché est souvent un *defectus* de l'esprit, il n'en est pas moins souvent un *excessus*. La théorie que nous combattons oublie ou ignore cette seconde source du mal, pour tout rapporter à la première.

Une pareille conception, en faisant découler le péché du domaine extérieur des sens, le réduit à n'être plus qu'un malheur de notre nature. Dès lors, il ne peut pas souiller profondément l'homme entier ; il empêche seulement la vie intérieure de paraître. La volonté tend toujours au bien, et le bien n'avorte qu'au moment de voir le jour. Nous subissons le mal plus que nous ne sommes mauvais. On calomnie ainsi la nature sensible de l'homme, innocente par elle-même, en lui imputant ce qui est le fait de l'esprit. Ce n'est que lorsqu'on envisage le péché comme une révolte contre Dieu poussée jusqu'à l'idolâtrie du moi, qu'il est possible de comprendre la misère qui a envahi toute l'existence humaine. En n'admettant pas que l'homme primitif soit en rapport avec Dieu, et se détache de lui par le péché, on se trouve contraint, pour trouver une explication au mal, d'en chercher l'origine dans la nature et d'altérer ainsi le rapport de l'être humain avec celle-ci. Pourquoi, de ce

point de vue, blâmer l'ascétisme monacal qui veut affaiblir la nature sensible? pourquoi s'étonner qu'en signalant aux efforts de l'homme la lutte contre la convoitise des sens et l'amour du monde, on nourrisse en lui l'orgueil spirituel des victoires remportées sur des ennemis du dehors? Il y a des germes de pélagianisme dans cette conception extérieure et superficielle du mal; et ce pélagianisme, à son tour, tend au manichéisme, en jetant un voile de défaveur sur les charmes de la vie sensible et en faisant consister la perfection dans la lutte contre le péché extérieur.

On a voulu tirer parti de l'opposition souvent établie par St. Paul entre la *chair*, σὰρξ, et l'*esprit*, πνεῦμα. L'apôtre donne au premier de ces mots plusieurs significations. En particulier, dans les passages où il l'oppose à celui de πνεῦμα, il entend par ce terme le penchant à s'adonner aux biens de ce monde et à se détourner de Dieu (Rom. VII, 14; VIII, 4, 5, 8, 13. 1 Cor. III, 3; 2 Cor. X, 2, 3. Gal. V, 16-18; VI, 8. Eph. II, 3. Col. II, 18, etc.). St. Paul établit qu'il faut chercher l'origine du péché, non pas dans un rapport de la créature avec elle-même ou avec quelque opposition inhérente à sa nature, mais dans son rapport avec Dieu. Ce n'est que dans les profondeurs du sentiment religieux et non dans l'anthropologie qu'on découvrira ce qu'est la σὰρξ de St. Paul. Sans méconnaître la portée de la révolte de la chair contre l'esprit, l'apôtre en fait une conséquence de la rupture de l'homme avec Dieu (Rom. I, 18-32).

Rappelons que Kant a paru prêter à la théorie que nous combattons l'appui de son nom. Mais l'illustre philosophe n'est pas toujours d'accord avec lui-même. Tantôt il rapporte l'origine du mal à l'opposition que rencontre dans sa propre nature sensible l'essence spirituelle de l'homme et son apparition dans le monde des phénomènes : c'est retomber dans la théorie de Leibnitz. Tantôt, dans sa *Religion dans les limites de la Raison pure*, il admet que la liberté essentielle de l'homme, appelée à s'identifier avec la Raison, manque à sa vocation et pèche par omission. Ces deux manières de voir peuvent à la rigueur se concilier : on peut admettre que le mal ait son origine dans un acte intelligible de l'esprit humain, par lequel celui-ci aurait admis dans sa volonté la maxime qui subordonne les mobiles de la loi morale aux penchants des sens. Reste à savoir, en ce cas, comment une essence purement intelligible peut se proposer comme maxime de donner à des penchants sensibles, dont les objets n'ont pour elle absolument aucune réalité, la prépondérance sur sa propre loi, c'est-à-dire, sur elle-

même. La théorie kantienne d'un monde purement intelligible présente de nombreuses contradictions.

III. VUES DE SCHLEIERMACHER SUR L'ESSENCE ET L'ORIGINE DU PÉCHÉ.

Schleiermacher distingue dans l'homme deux choses : en premier lieu, la conscience de Dieu, sentiment de dépendance absolue, qui ne peut se manifester dans le temps qu'à la condition de s'associer à quelqu'une des déterminations diverses de la conscience de soi-même dans le monde sensible; en second lieu, la conscience de soi-même, sensible, dans la sphère de laquelle l'auteur fait rentrer toutes les impressions intérieures où le monde joue le rôle de facteur, telles que les sentiments sociaux et moraux. Il y a péché lorsque notre conscience de nous-mêmes se trouve arrêtée, entravée dans son union avec le sentiment de dépendance absolue. Le sentiment du déplaisir qui en résulte est la conscience du péché. Schleiermacher identifie le péché avec la conscience du péché, et comme il voit dans celle-ci un principe de bien, il est hors d'état d'expliquer l'endurcissement.

Selon l'auteur de cette nouvelle théorie, le sentiment que l'homme a du péché comme d'une entrave résulte de la marche graduelle de son développement. Notre être sensible conserve toujours une avance sur notre être spirituel, et celui-ci ne pouvant, en raison de son unité, agir également sur les divers penchants de la chair qui est multiple, il semble qu'il y a défaite de l'esprit sur les points où son action se manifeste le moins. L'impression dont il s'agit résulte encore de ce que le développement de l'esprit s'accomplit par élans. L'intelligence et la volonté s'élancent en même temps, mais la première prend toujours les devants sur la seconde, en lui proposant une union des fonctions sensibles avec la conscience de Dieu, plus parfaite que celle que la volonté est en état de réaliser à un moment donné.

Mais Schleiermacher contredit par cette explication sa notion de la conscience de Dieu. On ne comprend pas, si l'esprit n'est autre chose que la conscience de Dieu, conscience qui échappe à toute mesure, conscience absolument simple et étrangère au temps, comment l'esprit peut devenir une grandeur capable de contrebalancer les fonctions sensibles et susceptibles d'augmentation ou de diminution. Notre conscience finie ne devrait pas pouvoir réagir d'une manière efficace contre Dieu, dont Schleiermacher affirme

qu'il détermine absolument notre conscience immédiate. Avec les prémisses de l'auteur, le péché est rendu impossible. Ses éclaircissements sont des défaites et ne font pas disparaître la contradiction.

Dieu étant, d'après Schleiermacher, la cause absolue, à l'exclusion de toute cause finie indépendante, le péché doit être statué par la volonté absolument efficiente de Dieu. Cependant, pour ne pas faire de Dieu l'auteur du mal, qui est la contradiction absolue de sa volonté, on montre dans le péché la conséquence du fait que notre conscience de Dieu est insuffisante à contre-balancer la force de l'instinct naturel; et cette insuffisance, on l'attribue à la marche graduelle de notre développement spirituel. Le péché doit donc disparaître de lui-même ; il n'y a plus besoin de rédemption. La distinction du péché et de la grâce se perd dans une différence de degré. Christ n'a été que l'homme en qui s'est réalisée dans la plénitude de sa puissance la conscience de Dieu. Celle-ci se communique de lui à nous, et si cette communication nous fait l'effet d'une rédemption, c'est que, par la volonté divine, l'inefficacité relative de notre conscience de Dieu s'était fait sentir à nous comme un péché. Dieu est donc l'auteur du péché, en tant qu'il est l'auteur de la rédemption.

Mais rendre ainsi le péché nécessaire, c'est le rendre impossible, c'est en détruire l'essence. La conscience amère du péché nous serait imposée uniquement afin de nous faire assimiler à titre de rédemption la perfection de la nature humaine qui s'est manifestée en Christ. Mais comment admettre que, dans un simple intérêt téléologique, Dieu, s'il est amour, ait institué un état d'esprit plein de douleur et de désespoir ? D'ailleurs, ne fait-on pas Dieu menteur en supposant qu'il nous donne la conscience d'une chose comme mauvaise, tandis qu'elle n'est pas telle pour lui ? Enfin, celui qui découvre la signification objective du péché, n'en perd-il pas la conception subjective ? Dieu, nous dit-on, a institué à notre usage cette espèce de seconde vue du péché. Mais en ce cas, n'est-ce pas le pire des attentats que de pénétrer de force dans son secret conseil et de dévoiler sa pensée ? Si Dieu est la cause absolue de tout, comment se fait-il que le théologien puisse avoir du péché une autre idée que celle que Dieu veut imposer à l'homme, l'idée d'une révolte, d'un désordre ? Dieu ayant proclamé dans notre conscience l'opposition du bien et du mal, il faut que le mal soit aussi pour lui plus qu'une simple négation du bien; il faut qu'il soit en réalité une opposition positive. Le vice

de toute la doctrine de Schleiermacher est dans sa théorie d'un Dieu obligé d'agir d'après sa nature absolue et imposant à tous les autres êtres une attitude de passivité vis-à-vis de lui. Dès lors l'esprit fini perd toute liberté et reste plus ou moins engagé dans les liens de la nature ; le mal a l'apparence d'une puissance sensible, naturelle, qui retient l'esprit et règle le cours de son développement.

IV. LE MAL CONSIDÉRÉ COMME LE RÉSULTAT DES OPPOSITIONS DE LA VIE INDIVIDUELLE.

Suivant les partisans de cette nouvelle théorie, on ne connaît le bien que par le mal, la vérité que par l'erreur. Le mal est un élément du bien; le bien réclame, pour s'activer, le ferment du mal. Toute individualité puissante s'affirme aux dépens des autres et a besoin, pour déployer ses forces, des plus rudes oppositions. L'histoire des nations fait ressortir la même vérité. On sait combien elles s'endorment et se corrompent, si la guerre ne vient pas les réveiller et les secouer. Affirmation et négation, amour et haine, vie collective et égoïsme, tels sont les pôles entre lesquels oscille notre existence morale et qui lui impriment un cachet et une signification. Supprimez la lutte du bien et du mal : aussitôt l'art dépérira; la peinture et la musique seront d'une désespérante platitude; la poésie, consignée dans les limites de l'idylle et des descriptions de la nature, ne connaîtra plus les sublimes accents de la tragédie et de l'épopée; l'art religieux lui-même se verra privé des inspirations qu'il doit aux contrastes du péché et de la grâce. Enfin, il faut reconnaître que, si le mal l'emporte chez d'innombrables individus et offre chez eux quelque chose de choquant, la beauté d'ensemble du tableau n'en est que mieux relevée, et les ombres hideuses font ressortir le charme général du monde moral.

Suivant que leur conscience morale est plus ou moins vivante et profonde, les défenseurs de cette manière de voir tournent au dualisme ou au panthéisme. Lactance, qui appelle le mal *interpretamentum boni*, représente la première de ces tendances. Scot, Origène, Augustin, Leibnitz, Schleiermacher ont professé un optimisme qui confine au panthéisme. Et, dans des temps plus modernes, Blasche s'est fait le continuateur du Bouddhisme, en enseignant que l'homme ne doit son existence qu'à sa chute. Un grand nombre de personnes cultivées adoptent la conception que nous

venons d'exposer. Trop sérieuses pour se contenter de la théorie qui fait procéder le mal des sens, elles n'ont pas assez de profondeur ni de simplicité pour accepter humblement la grave explication du mal que donne le christianisme.

La question revient à ceci : le péché est-il un moment nécessaire du développement d'une individualité consciente? ou, la pleine activité de la vie humaine peut-elle se concilier avec la sainteté parfaite ? Dire que le mal est une nécessité générale du développement du monde, c'est ôter à la coulpe toute signification réelle, c'est se forcer à refuser à Christ ou une véritable individualité, ou une sainteté parfaite ; c'est nier comme impossible l'idée d'une vie sainte et bienheureuse des rachetés. Pour nous, nous répudions une théorie qui fait procéder la vie et l'activité du mélange du bien et du mal, parce qu'elle supprime en fait l'opposition entre le bien et le mal. Nous lui reprochons de calomnier le bien en lui attribuant une sorte de faiblesse et de langueur, dont le mal seul est capable de le sauver, comme si la langueur était autre chose qu'une forme différente du mal, comme si le mal lui-même n'était jamais atteint de marasme et le bien jamais doué d'une force impulsive et rénovatrice. On tourne dans un cercle, lorsqu'on fait intervenir le mal comme un sauveur destiné à préserver le monde d'une atonie qui est elle-même un mal et appelle une explication.

Ce qu'il y a de vrai dans cette théorie, et ce que nous reconnaissons c'est que :

1° D'après l'ordre divin primitif, le développement de la vie morale de l'esprit doit s'effectuer au moyen d'éléments opposés qui tendent à une conciliation. Mais le mal n'est point nécessaire pour réaliser ce dessein. Les éléments voulus de diversité se rencontrent déjà dans la nature humaine originelle, par exemple, dans les rapports de l'homme individuel avec l'espèce ; là les éléments d'opposition sont destinés, non à s'exclure, mais à se solliciter réciproquement et à se concilier dans l'amour. On peut retrouver jusque dans l'individu des inclinations multiples, et toutes légitimes, propres à le faire progresser dans la voie du bien moral par l'action réciproque qu'elles exercent les unes sur les autres. Ainsi la tendance à persister dans son état et la tendance au devenir, le besoin de repos et celui d'activité, l'instinct de l'individualité et celui du général, le développement en profondeur et le développement en étendue, la force et la douceur, l'indépendance et la dépendance.

2° Une fois que le mal est dans le monde, il sert en quelque sorte de sollicitation au bien. Celui qui a une profonde expérience du mal arrive à une plus forte conscience du bien que celui dont la conscience n'est émue du mal qu'à la surface. Mais si le premier arrive au bien par le mal, il le doit au secours de la grâce divine ; or on ne peut fonder la nécessité du mal sur l'usage que sait en faire la grâce. Le mal n'est pas l'opposé, mais la contradiction du bien. Loin de se solliciter l'un l'autre, le bien et le mal travaillent mutuellement à se détruire. Ce qui sollicite le bien moral, ce qui en est le terme opposé véritable, ce sont les forces aveugles et nécessaires de la nature.

Par le système que nous soutenons d'une conciliation immanente du bien au moyen d'oppositions internes, on réussit à concevoir ce qui est inconcevable dans la théorie que nous combattons. On peut croire en un Christ historique, parfaitement saint, et dont l'âme a connu dans toute leur plénitude les plus puissantes émotions de l'enthousiasme. On peut comprendre une vie éternelle et bienheureuse des rachetés. Au contraire, nos adversaires, en posant le péché comme une condition de développement, ne peuvent admettre une conciliation des éléments hostiles que dans l'anéantissement, sans compter qu'à leur point de vue optimiste ils n'ont que faire d'un royaume des cieux, puisque le monde actuel est le meilleur des mondes.

Ce qui rend notre système difficile à saisir, c'est que tout l'ensemble de l'existence humaine actuelle est profondément imprégné de péché, que les rapports de l'homme avec la nature sensible ont été bouleversés, et que la nature elle-même est plongée dans le désordre. Voilà pourquoi nous avons une peine infinie à nous faire une idée adéquate de ce que serait le développement de la vie humaine dans des conditions de parfaite pureté. La vie même de Christ ne saurait nous renseigner à cet égard, parce que nous n'en connaissons que des fragments et que son développement intérieur est resté pour nous un mystère. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que Christ a vécu dans un monde déjà soumis à l'empire du mal.

Une fois le péché introduit dans le monde, il était tout naturel qu'il exerçât avant tout son influence sur les contrastes voulus de Dieu, et les fit dégénérer en contradictions. Les plus effrayantes luttes devaient dès lors être le partage des plus puissantes individualités, qui avaient à concilier entre eux des éléments plus accentués et plus féconds. L'histoire nous montre l'humanité elle-même

se développant par secousses successives, se précipitant dans les extrêmes, construisant à une époque avec les ruines de l'époque précédente. On est obligé, pour faire de l'ordre, d'emprunter ses matériaux au désordre, tant il s'en faut que le christianisme ait soumis à son influence son propre domaine! De là vient que certaines tendances du péché peuvent offrir un caractère de réaction salutaire contre d'autres tendances, que la guerre, par exemple, semble utile pour corriger l'humanité de l'attachement aux biens de la terre et d'un étroit égoïsme.

Affirmer que notre système donnerait le coup de grâce à la poésie, c'est partir de l'idée qu'une vie tout imprégnée du principe divin doive demeurer étrangère aux diverses relations de la vie humaine. Sans doute, le péché étant donné, la tâche de la poésie est de décrire les luttes qu'il a provoquées et de montrer comment elles s'apaisent. Mais si la poésie n'a plus de raison d'être pour l'homme accompli, c'est que la réalité est devenue pour lui la plus haute poésie : la sainteté, l'amour, au lieu de détruire les individualités, les fortifient et les transfigurent.

Quant à l'assertion, soutenue par quelques penseurs, Augustin, Leibnitz, Schleiermacher, que le péché des uns fait ressortir les vertus des autres et ajoute à la beauté collective de l'ensemble, nous en ferons justice en rappelant une vérité fondamentale de la religion chrétienne. Dieu respecte partout l'homme comme une personnalité qu'il ne sacrifie pas au tout. On a eu raison de le dire : la thèse que nous combattons est aussi déplorable que le principe de morale qui permet le mal pour qu'il en arrive du bien.

Suivant Hegel, l'essence du péché consiste dans la volonté subjective qui érige en principe le particulier à la place du général. Hegel dit que l'homme peut vouloir le mal, mais qu'il n'est pas forcé de le vouloir. Le mal est ce qui doit ne pas être, ce qui doit disparaître. Il n'en est pas moins vrai, d'un autre côté, qu'il faut, en vertu d'une nécessité logique supérieure, que le mal soit, précisément pour qu'il puisse ne plus être. En d'autres termes, Hegel statue la nécessité du mal comme un postulat du bien. Les vices et les crimes sont nécessaires, pour que le mal rende au bien tous les services qu'il est appelé à lui rendre. Il faut que le mal subsiste et s'affirme, comme opposition, à chaque moment du développement moral; sinon, la vie morale s'éteindrait. Toujours en train de disparaître, le mal ne disparaîtra jamais. Hegel a été conduit par son système à considérer comme corrélatives les idées d'infini et de sainteté, de mal et de fini, et à faire du mal le terme extrême

du fini. Dieu lui-même, qui n'a d'existence réelle qu'en l'homme, ne conserve sa vie, qui consiste dans le procès de l'Absolu, qu'à la condition que la contradiction du fini et de l'infini ne cesse à aucun moment du développement humain. Tout ce qui est fini, nature et esprit, doit se perdre dans son contraire, pour que Dieu persiste à être.

Le vice radical de cette philosophie est de placer l'essence de l'esprit dans la pensée, et de concevoir celle-ci sous la forme d'un procès nécessaire. La volonté, ce principe propre de l'existence réelle, est rabaissée au rang d'un mode de l'intelligence. Toute réalité, dans la nature et dans l'histoire, n'est plus qu'un déploiement de la raison logique, et tout ce qui dans l'existence empirique ne se laisse pas ramener aux pures essences de la logique est un pur accident, quelque chose d'absolument nul. Hegel est dès lors obligé, ou de déclarer le mal absolument nul, ou d'en faire un moment intégrant de l'Idée. Dans le premier cas, le sentiment de la coulpe est affaibli, le combat contre le mal est frappé de paralysie, la rédemption devient inintelligible. Dans la seconde alternative, qui exprime la véritable pensée du système hégélien, on finit par détruire complétement la conscience de la coulpe et l'idée du mal : loin d'entraver la marche des choses, le mal la renforce et l'active. Le mal est transporté jusque dans l'essence divine, où Hegel le fait figurer sous le nom de *colère divine.* La doctrine chrétienne de la réconciliation de l'homme avec Dieu est remplacée par l'idée de la réconciliation du mal avec le bien. Comme c'est la connaissance qui produit le mal, en faisant sortir l'esprit de l'état de nature, c'est aussi la connaissance qui a seule le pouvoir de vaincre l'opposition qui constitue le mal. Saisir intuitivement l'unité du fini et de l'infini, de l'homme et de Dieu, du mal et du bien, telle est la condition unique de la régénération. Au reste, Hegel confesse involontairement ce qu'il doit au christianisme, lorsque, traitant de la nécessité de la réconciliation de l'homme avec Dieu, il abandonne tout à coup la méthode spéculative, et s'engage dans les voies de l'anthropologie, en prenant pour point de départ le besoin de réconciliation qui existe dans l'homme. C'est avouer que l'état de séparation dans lequel l'homme se sent vis-à-vis de Dieu est donné non par l'idée, mais par l'expérience.

V. THÉORIE DUALISTE DU MAL.

La transition est facile du Dieu de Hegel à la doctrine de deux

principes coéternels qui se combattent l'un l'autre et se partagent l'empire du monde. Rien de plus contraire au bon sens que ce dualisme qui fait du mal une *substance.* Car, bien loin de devoir être considéré comme une substance par lui-même, le mal doit être envisagé comme une corruption de la substance. On ne réfutera jamais complétement ce dualisme, tant qu'on ne verra pas que l'opposition entre le bien et le mal est primitivement toute morale, et ne plonge par aucune racine dans la sphère de la métaphysique. Nous le reconnaissons, cette doctrine a le mérite d'affirmer vivement dans la conscience l'opposition du bien et du mal, et de viser à trouver la solution de toutes les contradictions qui éclatent même en dehors du domaine moral. Mais, d'autre part, en en faisant une substance, le dualisme ôte au mal sa signification morale pour lui en donner une toute physique. L'homme tombe nécessairement dans le mal, et la rédemption s'accomplit par un procédé naturel.

Ce qui constitue le vrai dualisme, c'est d'admettre que le bien et le mal soient également primitifs et sans commencement, que l'être foncièrement mauvais soit indépendant du Dieu bon, et qu'une lutte s'engage entre eux dont l'issue est douteuse. On sort du dualisme, du moment que l'on croit que le principe mauvais était originellement bon et s'est dégradé par une chute.

Or le dualisme proprement dit pèche par un vice logique radical. Le mal ne peut jamais être indépendant du bien. Si le mal existe dès l'origine, il n'est plus ce qui ne doit pas être, c'est-à-dire, le mal. On ne peut le concevoir que comme le contraire du bien, et n'existant que là où le bien existe. Le mal est la perversion d'un moment essentiel de l'idée du bien, l'érection du moi en principe; le bien est *index sui et mali.* Si notre conscience morale éprouve pour le mal une si profonde répulsion, c'est que nous sentons que nous opposons une volonté ennemie au plus saint amour, personnifié en Dieu. De plus, le mal est dépendant du bien par le fait que, pour se réaliser, il est obligé de se rattacher en quelque façon au bien. Un homme est contraint, même pour satisfaire à ses inclinations mauvaises, de se soumettre aux ordonnances qui régissent la société, et d'accepter le principe de la justice. C'est chose curieuse de voir les concessions, les emprunts que le mal est obligé de faire au bien, pour éviter de détruire ses propres instruments. Ainsi il n'est pas de bande de brigands qui ne reconnaisse un chef. Le mal n'a point de force productrice. Aussi craint-il d'être lui-même et s'efforce-t-il toujours de revêtir l'apparence

du bien. Le tyran le plus fier affecte d'avoir en vue quelque intérêt général, tel que la gloire ou le bien de son peuple.

Cette division du mal contre lui-même se retrouve dans la vie intime de chaque individu : les passions s'entravent les unes les autres. L'orgueil et les convoitises charnelles, en particulier, se font une guerre à outrance : on passe de celui-là à celles-ci, ou de celles-ci à celui-là pour se distraire des efforts de l'orgueil ou se relever des humiliations de la chair. Au contraire, le bien est d'accord avec lui-même. Le mal a deux ennemis : le bien et le mal. En outre, le mal est en contradiction métaphysique avec lui-même. Son but est l'indépendance à l'égard de Dieu : il tend à ne pas avoir en Dieu la raison de son existence. Or Dieu est la raison de toute existence créée. La créature qui parviendrait à son émancipation tomberait donc immédiatement dans le néant. Le mal, en cherchant à se détacher de Dieu, de son propre fondement, se détruirait lui-même.

L. Choisy.

(A suivre.)

UNE LOI DE L'ESPRIT HUMAIN

OU

LA CONDENSATION SUCCESSIVE DES IDÉES

PAR

LAZARUS[1].

Dans l'étude de la géométrie, le théorème de Pythagore est une étape importante pour un novice. Qu'il est heureux d'arriver à cette formule, et qu'il lui a fallu d'efforts pour cela! Et cependant, même après avoir compris ce théorème, le novice, pour s'en faire une idée précise et complète, est obligé de se rappeler un à un tous les principes sur lesquels il repose, et de le décomposer dans toutes ses parties. Pour le mathématicien formé, au contraire, le théorème en question est aussi simple, aussi clair, aussi certain, que l'est pour le débutant le premier de tous les axiomes. Le développement psychologique qui a donné à la pensée du mathématicien cette aisance nouvelle est ce que nous appelons la *condensation des idées.*

Cette condensation, qui s'opère dans nos pensées, peut-être même dans nos actes, s'accomplit historiquement pour les peuples et pour l'humanité tout entière. Nous en voyons la preuve dans le fait que des notions et des séries de notions, découvertes d'abord par des esprits supérieurs et élevés, et à grand'peine, accessibles ensuite à l'élite des intelligences seulement, finissent par devenir le bien commun de classes entières, parfois même de toute la masse du peuple. Lorsque Platon distingua pour la première fois dans le vocabulaire de sa langue deux catégories de mots, l'ὄνομα et le ῥῆμα, cette distinction était, pour lui et pour son temps, c'est-

[1] *Verdichtung des Denkens in der Geschichte.* Ein Fragment.

à-dire pour l'esprit le plus éminent de la période la plus brillante du peuple le plus richement doué qui fut jamais, une véritable découverte. Si Platon avait pu voir un de nos lycéens de quinze ans traduire un passage de ses œuvres, l'analyser en distinguant, non-seulement avec exactitude, mais encore avec facilité, neuf différentes catégories de mots nettement déterminés, le philosophe n'aurait-il pas pris cet enfant pour un second Prométhée? n'aurait-il pas pensé qu'une telle sagesse ne pouvait lui venir que des dieux? n'aurait-il pas voulu s'attacher à ses pas comme aux traces d'un immortel[1]?

Nous voudrions pouvoir attirer sur les faits de ce genre l'attention de ceux qui, parce qu'ils voient notre époque poursuivre la solution des mêmes problèmes que débattait l'antiquité, et ne remarquent pas à quel point a changé la manière de considérer les dits problèmes, se mettent à douter des progrès de l'esprit humain. Nous les signalons également à ceux qui cherchent dans le passé leur idéal de perfection, et auxquels déjà l'auteur de l'Ecclésiaste reproche cette disposition comme un manque de sagesse[2].

Cette effusion croissante des idées, ou plutôt cette intelligence toujours plus profonde et plus généralement répandue de la vraie nature des choses, a sa source essentiellement dans la condensation des idées. Toute la culture de l'individu, par conséquent aussi toute la culture des masses, repose sur l'appropriation et l'élaboration de notions relativement simples; le développement de l'esprit a son point de départ dans les formes élémentaires de la pensée, dans les forces simples par lesquelles on explique le monde et la vie. Le degré de clarté d'une pensée est en raison inverse de l'effort à faire pour la comprendre; les idées que l'on peut saisir sans effort sont les idées simples, élémentaires, que le pédagogue doit prendre pour point de départ de son enseignement. Toutes les fois que des notions, découvertes à une certaine époque à la suite de laborieux efforts, sont devenues plus tard plus claires, plus transparentes, plus faciles à saisir, elles sont devenues par cela même plus élémentaires et peuvent être pour les générations à venir l'objet de l'instruction primaire. Les parties du discours, la rotation de la terre et les cinq parties du monde sont enseignées de nos jours dans les plus humbles écoles des villes et des campagnes.

Ainsi, ce qui était à une certaine époque le but final des efforts intellectuels, en devient le point de départ à une époque ultérieure. Dans

[1] Voyez le *Philèbe* et le *Phèdre*.
[2] *Ecclésiaste*, VII, 10.

ce nouveau point de départ, dans ces notions désormais élémentaires, se trouve condensée toute la série d'intermédiaires à travers laquelle, avant d'atteindre le but, il a fallu se traîner avec effort. Un passé très-étendu se trouve comprimé et renfermé dans l'instant présent.

Pourquoi la Providence a-t-elle imposé aux hommes la nécessité de passer laborieusement à travers tant d'intermédiaires pour arriver à la connaissance? Question oiseuse! Le fait nous suffit. L'histoire des sciences et de l'esprit humain nous montre toujours davantage que la Providence a ordonné une répartition du travail, non pas seulement entre les différents hommes et les différents peuples, mais encore entre les différentes époques; que tout travail intellectuel vraiment fécond réalise un but; qu'une fois fait, ce travail n'a plus besoin d'être refait; que chaque progrès de l'esprit humain transforme l'effort en une simple contemplation; mais que chaque contemplation supprime et remplace toute une série de travaux intellectuels qui s'y trouvent contenus et conservés, comme le chêne dans le gland qui lui a donné naissance.

Il est vrai que nous ne voulons pas dire, avec Hegel, que de nouveaux principes font leur apparition dans l'histoire comme de nouvelles phases de l'évolution dialectique, et suppriment, en se les assimilant, les principes qui les ont précédés; c'est psychologiquement que le travail du passé est utilisé dans le présent. Le progrès des idées s'accomplit en ce que les unes sont condamnées et détruites par le feu de la critique, tandis que les autres, reconnues vraies, sont livrées à la publicité, deviennent le bien commun de l'humanité et le germe d'un développement nouveau. Les erreurs elles-mêmes, bien loin d'être des chaînons inutiles dans la succession des causes et des effets qui nous amènent à la connaissance de la vérité, contribuent au contraire pour leur part, en tenant en éveil l'esprit de critique et d'investigation, à nous rapprocher du but. Toutefois, cela ne doit pas nous empêcher de reconnaître que l'erreur et l'illusion, dans le sens le plus étendu de ces mots, se rencontrent aussi bien dans le développement de l'humanité que dans celui de l'individu. Nos pensées et nos sentiments ne nous conduisent pas tous en droite ligne à une connaissance supérieure; toute forme nouvelle de nos idées n'enrichit pas nécessairement le trésor scientifique de l'humanité. Lorsque nous rencontrons le mal et l'erreur à certaines périodes de l'histoire des individus et des peuples, une théodicée sérieuse, au lieu de chercher des

sophismes pour les nier, doit s'efforcer plutôt d'en démontrer psychologiquement l'origine et la provenance.

Ces indications suffiront sans doute à faire comprendre comment, dans le développement que nous avons appelé la condensation des idées dans l'histoire, les différents éléments ne font pas leur apparition au même moment et de la même manière.

Cette condensation ne s'accomplit pas seulement par le travail personnel de l'individu, par la répétition et le perfectionnement d'une opération psychique, comme cela a eu lieu chez le mathématicien et le philologue dont nous parlions tout à l'heure : il y a aussi des moyens objectifs, des instruments qui la réalisent à côté et en dehors de l'opération psychique. Citons d'abord le langage. Comme l'homme primitif, tout nouveau-né doit commencer à penser. Pour qu'il puisse s'élever en un petit nombre d'années à la hauteur d'un développement qui a coûté bien des siècles, la langue vient à son secours de deux manières différentes. La langue est d'abord la dépositaire d'une somme infinie de pensées antérieurement mûries, d'un inépuisable trésor intellectuel qu'elle peut transmettre à l'enfant comme l'héritage de tout le passé. Mais elle n'est pas seulement un instrument de communication, elle est encore un moyen de former l'esprit, d'apprendre à penser soi-même, à saisir et comprendre les pensées d'autrui. La langue ne nous fournit pas seulement le moyen de prendre connaissance de ce qu'ont pensé les autres, mais encore de le penser après eux et de nous l'approprier [1].

Ce que nous avons dit de la langue, nous pouvons le dire encore des mœurs et des institutions. Elles aussi contribuent à élever l'homme à la hauteur de son époque, et mettent à sa portée le produit d'un long développement intellectuel et de tout le travail de l'histoire ; elles le font de la même manière que les œuvres d'art, les monuments du génie et de l'industrie font apparaître à nos sens l'image esthétique longtemps cherchée des choses divines et humaines, pour élever à leur hauteur l'âme qui est capable de l'être, et la remplir de leur idéalité.

Sans doute, ces derniers résultats d'un développement prolongé et progressif, précisément parce qu'ils peuvent élever notre esprit ou tout au moins sa faculté réceptive à leur hauteur, ne laissent pas apercevoir qu'ils contiennent toute la série d'opérations qui

[1] *Das Leben der Seele, in Monographien*, von Lazarus. 1er Band, 1856. 2er Band, 1857. Deux vol. in-8. — Vol. II, chap. 3.

composent notre histoire et leur propre histoire; ils recouvrent, en les dominant, les conditions lentement mûries de leur existence.

Mais ce ne sont pas seulement les grandes institutions morales et les chefs-d'œuvre de l'art qui accomplissent cette œuvre salutaire. La vie de tous les jours elle-même, dans ses plus humbles détails, nous offre un témoignage de plus de cette condensation des idées scientifiques au profit de l'utilité vulgaire.

M. A. Bernstein a récemment établi cette vérité d'une façon frappante. Il prend pour exemple une montre, œuvre d'art d'une grande valeur scientifique, qui nous donne une fidèle image de la course du soleil dans la voûte des cieux, ou mieux de la rotation de la terre autour de son axe, qui nous permet de nous rendre compte, sans aucun effort de l'œil ou de l'intelligence, sans télescope et sans mensuration, à chaque instant et avec plus d'exactitude que n'ont pu le faire un Hipparque, un Ptolémée, un Copernic, du point où en est le soleil dans sa carrière ou la terre dans sa rotation; une œuvre d'art qui entreprend la solution des problèmes les plus délicats de la pensée humaine, la transformation en parties visibles de l'infini que nous appelons espace, des parties invisibles de l'éternité que l'on nomme temps. « N'y a-t-il pas lieu de s'étonner que tant de millions d'hommes se doutent si peu de la richesse de pensées qu'ils portent avec eux dans leur gousset? » Les exemples d'un marché, d'une boîte aux lettres servent ensuite à montrer quels trésors d'activité intellectuelle se trouvent incorporés dans l'ordre de notre vie de tous les jours. Les principes de la division du travail, de l'échange et de la réciprocité des services, toute cette chaîne compliquée des transactions, tout cela est réuni dans le marché d'une petite ville. Et la poste, sans parler des avantages matériels et intellectuels qui résultent d'une rapide transmission de la pensée, témoigne d'un tel respect pour les secrets individuels, qu'on peut la considérer comme un des triomphes de la nature morale de l'homme.

Nous avons vu par ces exemples comment l'homme, volontairement ou non, intentionnellement ou accidentellement, se crée pour la condensation de sa pensée des organes tantôt intellectuels, tantôt matériels; ces derniers, il est vrai, considérés au point de vue de leur action psychique, méritent aussi le nom d'organes intellectuels. C'est cette opération de la condensation des pensées, qui n'est au fond que l'art de faciliter ce qui est difficile en trouvant l'unité dans la diversité, qui seule nous permet d'espérer que

l'homme cultivé ne finira pas par être écrasé par la masse toujours croissante des connaissances. Ce ne sont point seulement, comme on l'a cru parfois, les méthodes perfectionnées d'enseignement, méthodes qui en réalité ont eu de la peine à suivre les progrès de la science, c'est surtout cette faculté de condensation qui fait qu'une tête ordinaire peut aujourd'hui, comme il y a trois cents ans, se tenir à la hauteur de la culture actuelle, malgré les progrès que d'infatigables chercheurs ont fait faire à toutes les parties qui composaient la science d'alors et l'étendue des régions nouvelles ouvertes depuis à notre exploration.

Lorsque M. Bernstein, à l'occasion des exemples dont nous avons parlé, reproche aux hommes de se croire dispensés de réfléchir sur les phénomènes de la vie quotidienne, dès qu'ils ont trouvé, pour les désigner, une expression commode, telle que, par exemple, celle d'échange des besoins ou de réciprocité des services, nous pourrions lui répondre que ces expressions mêmes ne sont en réalité, ainsi que nous l'avons montré plus haut pour la langue en général, que des *montres intellectuelles*, des condensations philologico-psychiques de pensées économiques. En soi, toutes ces pensées sont comprises dans ces mots, comme la mensuration du temps est fixée dans la montre; mais pour nous, la vue de la montre et l'énoncé de l'expression n'éveillent pas toujours également bien la conscience des idées qui y sont renfermées.

Nous devons donc distinguer deux espèces de condensation de la pensée. La première est individuelle (ou subjective) : c'est le résultat d'une opération graduelle, accomplie tout entière dans un seul esprit. L'autre est générale (ou objective), et résulte d'un développement historique dont le produit seulement est déposé dans l'âme. L'une représente la culture spéciale de l'individu, l'autre la culture générale de l'époque. Il est évident que les matériaux condensés d'une culture supérieure peuvent être chez l'individu moins profitables et moins efficaces que les matériaux plus simples d'une période inférieure. La culture d'un individu dépend du degré de son activité même et non pas de l'objet de cette activité. L'histoire travaille bien pour l'individu, mais elle ne le dispense pas du labeur personnel, et si, d'une part, le travail de l'éducation personnelle est facilité par la simplification des méthodes, d'autre part, la masse des faits va toujours grandissant.

Aussi ne pouvons-nous pas donner complétement raison à M. Bernstein, lorsqu'il croit reconnaître « une loi de la culture dans

le fait que les créations de la pensée finissent par être utilisées tous les jours sans pensée. » Au contraire, à notre avis, il convient d'assigner à l'enseignement de l'histoire, même dans les écoles élémentaires, ce but-ci : convertir en condensation personnelle le produit de la condensation opérée par la raison collective. Il faut, pour qu'il y ait progrès, que l'individu ne se contente pas d'accepter un résultat sans le comprendre, mais qu'il en pénètre tout le contenu et se rende compte de la route qu'on a suivie pour y arriver; celui qui parle superficiellement de l'échange des services, chez lequel la vue d'un marché, les allées et les venues de l'employé de la poste n'éveillent aucune idée, celui-là ne découvrira jamais une vérité économique, n'introduira jamais un perfectionnement dans l'administration postale.

La tâche de la science est avant tout de transformer la condensation objective des idées que présente l'histoire en une condensation subjective, accomplie dans le développement des individus, et de donner ainsi à la première sa vraie valeur. Tout savoir cherche la certitude, et par conséquent, les dernières raisons des choses. Tout savoir aspire à commencer par le commencement et à ne dépendre d'aucune supposition. Si l'absence de toute supposition première n'est en réalité jamais qu'apparente, si chacun de nous, quelque indépendant qu'il paraisse, prend toujours son point de départ dans les données de sa propre expérience, il n'y a pas moyen de sortir de ce cercle obligé, de trouver en dehors de lui le point d'appui d'Archimède, et nous ne pouvons arriver à un degré suffisant de liberté de la pensée qu'en apprenant à reconnaître, soit les données qui sont notre point de départ instinctif, soit le développement de ces données. Je dis que cette liberté est suffisante, parce qu'elle permet le progrès de la science même dans ces conditions obligées. La nécessité (historique) et la liberté (individuelle) sont les éléments de ce progrès; l'une est à l'autre ce que le point fixe est au levier. Son milieu historique limite l'individu pour le fond et pour la forme, mais il lui fournit une base. Cette base est formée par la masse des idées déjà réunies et condensées. L'animal recommence toujours à nouveau et c'est précisément pour cela qu'il reste toujours au même point. La liberté individuelle, d'autre part, permet de s'élever au-dessus de la base historique donnée; mais, en compensation, l'individu ne peut rien créer que d'individuel et de partiel, il ne peut pas saisir la vérité générale dans sa totalité ou seulement dans son ensemble.

Ces deux conditions produisent la solidarité de l'humanité dans la largeur du présent et dans la longueur du passé.

Le penseur qui a pris conscience de la qualité et de la quantité des données qui lui servent de prémisses, se sent à la fois soutenu et contenu; son savoir a une valeur d'autant plus haute qu'il connaît mieux la généalogie des présuppositions sur lesquelles sa science se fonde et qu'il les condense en lui-même pour les remettre librement en valeur.

H. Brocher.

LE CHRIST DE LA FOI

ET

LE JÉSUS DE L'HISTOIRE

PAR

D. F. STRAUSS [1].

Le livre du Dr Strauss, dont nous désirons entretenir aujourd'hui les lecteurs du *Compte-Rendu*, est consacré à un ouvrage posthume de Schleiermacher, la *Vie de Jésus*. Cette *Vie*, publiée en 1864, trente ans après la mort de l'auteur, n'avait pas été préparée par lui pour l'impression. C'était l'un des cours qu'il faisait comme professeur de théologie, et un cours qui, à l'époque où il le commença, était une nouveauté dans l'enseignement universitaire. Comment se fait-il que les disciples de l'illustre théologien, qui se montrèrent si pieux et si zélés à publier les autres leçons de leur maître, aient tardé si longtemps à nous donner cette *Vie de Jésus?* C'est un sujet sur lequel l'éditeur, M. Rütenik, donne une explication fort insuffisante et dont M. Strauss se montre à bon droit peu satisfait; celle qu'il donne lui-même (p. 2 et 3) nous paraît infiniment plus vraisemblable. Mais sans nous arrêter à ce détail, disons simplement que l'apparition de ce livre posthume de Schleiermacher a fourni à M. Strauss l'occasion de revenir une fois encore sur le sujet qu'il avait repris tout récemment pour son propre compte dans la *Leben Jesu für das deutsche Volk*. Il a voulu montrer que le beau génie de Schleiermacher avait échoué, lui aussi, dans une œuvre impossible, celle d'écrire une *Vie* vraiment scientifique de Jésus sans renoncer à le concevoir comme un être

[1] *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*. Eine Kritik des Schleiermacher'schen *Lebens Jesu*, von D.-F. Strauss. 1 v. 8°. XII et 240 pages. Berlin, 1865.

surnaturel. « La dogmatique de Schleiermacher, dit M. Strauss, n'a au fond qu'un seul dogme, celui de la personne de Christ. Ce dogme mis à part, il reste bien encore dans les chapitres sur Dieu et sur le monde de très-précieux développements philosophiques, et surtout, dans l'analyse des dogmes traditionnels, d'admirables discussions critiques; mais la partie positive de l'œuvre consiste uniquement dans la théorie qui y est exposée sur la personne de Christ. La christologie de Schleiermacher est un dernier essai pour faire accepter aux générations contemporaines le Christ de l'Église. Un Christ qui soit à la fois un homme dans la pleine acception de ce mot, comme le veut l'esprit moderne, et qui soit aussi, comme le veut la piété traditionnelle, le Rédempteur divin, l'objet de notre foi et de notre culte pour tous les temps, telle est la conception que Schleiermacher a fait assez généralement adopter aux théologiens de nos jours, chacun réservant d'ailleurs ses idées particulières sur cette réelle humanité et sur cette pleine divinité. Or, pour vérifier cette théorie, il n'y a qu'un moyen : c'est l'étude des documents évangéliques. La critique de la vie de Jésus est la pierre de touche du dogme de la personne de Christ. Que ce dogme dans sa formule traditionnelle n'ait pas résisté à l'épreuve, c'est ce que chacun sait. Je ne porte pas un jugement plus favorable sur le dogme tel que Schleiermacher l'a formulé, et le présent livre montrera quelles sont mes raisons pour juger ainsi. Le Christ de Schleiermacher n'est pas plus un homme réel que le Christ orthodoxe. Une étude vraiment critique des Évangiles ne nous amène pas plus à l'un qu'à l'autre. L'idée, popularisée par les travaux de Schleiermacher, que Jésus peut avoir été vraiment un homme et occuper en même temps une position unique au-dessus de toute l'humanité, cette idée est une illusion ; elle est, pourrait-on dire, la dernière chaîne qui défend encore le port de la théologie chrétienne contre la mer ouverte de la science libre : briser cette chaîne, tel est le but du présent livre comme de tous mes travaux théologiques antérieurs. »

L'auteur entre ensuite dans quelques détails sur l'enseignement de Schleiermarcher et sur la manière dont la *Vie de Jésus* a été rédigée et publiée par l'éditeur, M. Rütenik. Nous passerons ces détails, malgré leur intérêt, pour arriver tout de suite au morceau capital, c'est-à-dire à l'étude que fait M. Strauss des idées dogmatiques qui ont présidé au travail de Schleiermacher, et nous laisserons ici la parole à l'auteur lui-même.

« Lorsqu'un écrivain entreprend de retracer la vie d'un homme célèbre, il se trouve tout d'abord en face d'une appréciation communément adoptée, qui est plus ou moins la sienne propre. Est-il une fois devenu familier avec les sources authentiques de renseignements sur la vie de son héros, il ne manque guère d'arriver que cette opinion commune doit être rectifiée sur bien des points, peut-être même que le jugement d'ensemble sur le personnage dont il s'agit doit subir toute une transformation. Dans de telles conjonctures, le biographe ne pourra considérer son ancienne opinion, qui est encore celle de la foule, que comme un préjugé, et il faudrait qu'il fût bien incapable de recevoir des idées nouvelles, ou animé de sentiments bien équivoques, pour s'obstiner dans une appréciation qui serait en désaccord avec la réalité.

Selon l'opinion commune de la chrétienté, Jésus est l'Homme-Dieu, un être différent de tous les autres hommes, bien qu'il ait paru sur la terre en homme, un être dans la vie duquel nous voyons agir des forces étrangères à toutes les autres vies humaines. Si un écrivain placé à ce point de vue s'occupe d'écrire une *Vie de Jésus*, et dans ce but se met à étudier les sources, sa situation sera exactement celle que nous décrivons plus haut : c'est-à-dire que dans le cas où ses opinions préconçues seraient en désaccord avec les documents authentiques, il devrait renoncer à ces opinions. Ou bien il pourrait se faire que les documents primitifs fussent bien d'accord avec les idées de notre biographe, mais que ces documents reproduisissent, au lieu des faits tels qu'ils se sont réellement passés, une manière de les concevoir qui est née postérieurement. Dans ce cas, notre écrivain devrait également laisser de côté les idées représentées par ces documents, et, sans se laisser égarer par eux, poursuivre sa recherche de la vérité originale et complète.

Eh bien! dans quelle mesure Schleiermacher est-il fidèle à ce programme qui doit être celui du biographe de Jésus comme de tout autre biographe? Il demande lui-même dans son *Introduction* (p. 19 ss.) si l'on doit se placer au point de vue de la foi pour écrire la vie de Jésus; et il répond négativement, soit pour ce qui concerne la foi en l'Écriture et en son inspiration surnaturelle, soit pour ce qui concerne la foi en Christ lui-même. Si nous nous placions d'avance au point de vue de la foi, déclare-t-il, nous ne ferions plus une œuvre purement historique, et le livre que nous écririons n'aurait de valeur que pour ceux qui croient comme nous en Christ. « Nous devons, au contraire, nous mettre à l'œuvre dans la même disposition d'esprit que s'il s'agissait d'un homme dont

la vie n'aurait rien de commun avec notre foi. » A l'entendre ainsi parler, on croirait que Schleiermacher, en traitant de la vie de Jésus, s'est placé sur le terrain de la science pure, affranchie de tout dogmatisme.

Mais, demande-t-il un peu plus loin, avons-nous bien le droit de nous placer sur ce terrain? Avons-nous le droit de ne pas nous inquiéter de savoir si le résultat de nos recherches affermira ou détruira notre foi? « Si nous voulons rester hommes de science, répond-il (p. 24), nous ne devons pas craindre la recherche; mais si nous voulons rester théologiens, il faudra que la science et la foi arrivent à s'entendre. » Cette dernière condition cependant ne doit pas, d'après un autre passage du livre (p. 282), être considérée comme remplie d'avance; nous verrons seulement à la suite de nos recherches si l'accord désiré a réellement lieu; dans le cas où cet accord serait confirmé, tout serait bien, et nous resterions théologiens; dans le cas contraire, « il ne nous resterait plus qu'à choisir » entre une foi privée de lumières et une science incrédule.

Mais si l'on y regarde de près, on voit que pour Schleiermacher la chose était absolument décidée d'avance; il n'admettait pas que la science et la foi pussent jamais se contredire réellement. « Ma philosophie, écrivait-il en 1819 à Jacobi[1], ma philosophie et ma dogmatique sont fermement résolues à ne pas se contredire; mais c'est précisement pour cela que l'une et l'autre ne disent jamais leur dernier mot, et, aussi loin que ma pensée peut remonter, je les vois toujours se modifier réciproquement et se rapprocher l'une de l'autre. » Il n'y a pas de parole de Schleiermacher qui nous laisse mieux voir le fond de sa nature. Chez lui la science modifie la foi, c'est-à-dire qu'elle cherche à donner aux croyances une forme moins arrêtée qui ne heurte pas les lois scientifiques, et, d'un autre côté, la foi modifie la science en donnant aux formules savantes une largeur et une extension qui rassurent les intérêts de la piété. Dès qu'il est bien entendu que le désaccord entre la foi et la science ne peut ni ne doit jamais aboutir à une rupture complète, on peut être certain qu'un esprit aussi subtil et aussi puissant que celui de Schleiermacher trouvera des expédients si ingénieux qu'ils feront illusion à leur auteur lui-même.

« La foi chrétienne, dit Schleiermacher (p. 24), telle qu'elle a prévalu dans l'Église, établit une différence entre Christ et tous les autres hommes, » et toutefois elle considère Christ comme ayant

[1] *Aus Schleiermacher's Leben*, in Briefen. II, 343.

été réellement un homme. Cette doctrine de l'union en Christ de l'humain et du divin a été longtemps attaquée de deux côtés opposés. D'une part, la science, et même la vie religieuse — pour autant que Christ doit être un modèle pour nous — éprouvent le besoin de le considérer avant tout comme un homme réel; d'autre part, la foi réclame, postule en Christ la pleine, l'absolue incarnation du Divin. En suivant exclusivement la première de ces deux directions, on arrive à la doctrine nazaréenne ou ébionite; en suivant exclusivement la seconde, on arrive au docétisme : deux extrêmes qu'il nous importe également d'éviter. On entend d'habitude par docétisme l'opinion bizarre de certains gnostiques d'après lesquels Christ n'aurait eu un corps qu'en apparence; mais Schleiermacher prend ce mot dans un sens plus étendu, et l'applique à toute conception de Christ qui ne fait pas droit dans une pleine mesure à l'élément humain. Il donne ce nom, en particulier, à la doctrine traditionnelle des deux natures, doctrine qui ne laisse point de place à une conception vraiment humaine de la vie de Christ. Même remarque à propos de l'ébionitisme. Il y a une différence considérable entre l'opinion des anciens Ébionites, qui, tout en refusant à Jésus la qualité d'être divin, croyaient, en leur qualité de Juifs, à la révélation et aux miracles, — et la théorie du rationalisme moderne. Si en effet les rationalistes nient le divin en Christ, c'est qu'ils n'admettent pas qu'un individu de l'espèce humaine se distingue de tous les autres individus de la même espèce autrement que par une combinaison différente des forces et des facultés communes à tous, — c'est qu'ils n'admettent pas que, « dans le domaine de la nature, il puisse advenir quelque chose qui dépasse la nature » (p. 25). La doctrine des Ébionites et des rationalistes modernes, qui nient le surnaturel, facilitera la tâche du biographe de Jésus, par cela même qu'elle place Jésus sur la même ligne que les hommes ordinaires; mais elle a l'inconvénient de supprimer la dignité spécifique de Christ, « car il ne reste plus alors de motif raisonnable pour faire de lui l'objet de la foi, le point central du monde et de l'histoire » (p. 32, 87). Le docétisme, au contraire, « ne fait, il est vrai, aucun tort à la foi, puisque la foi à la rédemption repose justement sur la croyance au Christ surnaturel, mais il fait échouer sans retour toute tentative de comprendre réellement la vie et l'activité humaine de Christ; » et puisque Christ ne peut être notre modèle, s'il n'a pas été un homme dans le sens complet du mot, le docétisme ne satisfait pas même tous les intérêts de la foi (p. 32-33).

Que si on me demande, avoue ici Schleiermacher, quel est le plus facile d'arriver, tout en partant du point de vue naturaliste et moderne, à revêtir Christ d'une dignité supérieure, ou bien d'arriver à une conception vraiment humaine de la vie de Christ en prenant pour point de départ le dogme des deux natures. — je répondrai que la première des deux entreprises me semble beaucoup moins risquée que la seconde (p. 59 et suiv.). Si l'on admet dans une seule et même personne une nature divine et une nature humaine, il est inévitable que la première réduise la seconde à l'état de simple apparence. Au contraire, il est possible de concevoir la nature humaine unie au Divin, à condition que le Divin ne soit précisément pas considéré comme une *nature*, comme un savoir, un vouloir divins, etc., différents du vouloir et du savoir humains.

Ici Schleiermacher fait, pour illustrer sa pensée, une digression sur le terrain d'un autre dogme, celui de l'Église (p. 29 et suiv., 103 suiv.). « Pour l'Église chrétienne, le Saint-Esprit remplit le même office que le Divin en Christ pour la vie individuelle, » et cependant personne ne craint que la conception purement humaine et historique de ce qui se passe dans l'Église soit compromise par la présence de cet élément divin que nous supposons agir en elle. Pourquoi donc, ici, dans l'Église, pouvons-nous admettre un élément divin, sans que l'élément humain ait rien à y perdre? C'est que « nous concevons ici le divin, non sous la forme d'une conscience particulière et distincte, mais comme le *substratum* de la conscience générale, comme la force intérieure et cachée qui fait mouvoir l'ensemble, » et que « nous comprenons tout humainement les manifestations de la vie extérieure. » Si maintenant nous nous expliquons l'élément divin en Christ d'après cette analogie, nous ne le concevrons plus comme un être divin uni à un être humain, mais comme une force agissant sur l'être humain, comme une exaltation de ses facultés naturelles et surtout de sa conscience religieuse, devenue en lui toute-puissante. « Cette énergie permanente de la conscience religieuse en Christ, » Schleirmacher, on le sait, l'a définie ailleurs en disant que « c'était, *à proprement parler*, la présence de Dieu au dedans de lui » (Dogmatique II, 94): mais l'emploi même de cette tournure montre bien qu'il sentait au fond que c'était là parler très-improprement. On n'a d'ailleurs qu'à faire attention à la manière dont il explique et développe cette présence de Dieu en Christ. Dieu, dit-il, n'est présent dans une chose particulière que pour autant qu'il est présent dans toutes en-

semble, c'est-à-dire dans l'univers; il n'est présent dans cette chose que pour autant que, subissant l'action des lois universelles, elle représente en quelque façon le monde entier. Or cela n'est possible que pour un être doué de raison et capable de concevoir Dieu, et seulement dans le cas tout à fait exceptionnel où la conscience religieuse serait absolument prédominante, ce qui ne s'est réalisé que dans la personne de Christ. On reconnaît ici la pensée de Spinoza : « *Æterna Dei sapientia, quæ sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit.* » Et dans cette pensée la gradation des différents termes prouve à elle seule qu'il s'agit ici de grandeurs purement relatives, ce qui jure absolument avec la christologie orthodoxe.

En renonçant ainsi à concevoir sous forme personnelle l'élément divin en Christ, la foi a cédé à l'ascendant de la science; celle-ci, à son tour, ne pourra guère manquer de faire quelque concession à la foi; elle devra seulement être sur ses gardes, et ne pas donner les mains à un traité où tous les avantages seraient pour son adversaire, comme il arrive habituellement dans les négociations entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil. J'ai déjà indiqué en quoi consiste la concession que la foi demande ici à la science : il s'agit d'admettre que chez Christ, nonobstant sa pleine et réelle humanité, l'élément spirituel et divin prédominait d'une manière absolue dans chaque moment de sa vie, à un degré inconnu aux hommes ordinaires, et se soumettait sans aucune résistance l'élément inférieur et sensible. — Si nous revenons maintenant à la comparaison par laquelle Schleiermacher avait voulu illustrer sa conception du divin en Christ, nous voyons qu'elle est déjà mise de côté : le pont jeté sur l'abîme une fois passé a été aussitôt détruit. L'élément divin en Christ doit être conçu par rapport à sa vie humaine individuelle, comme le Saint-Esprit agissant dans l'Église par rapport à la vie de l'Église, — mais avec cette différence que, dans l'Église comme dans chaque chrétien, tous les actes particuliers par où se manifeste la vie sont entachés d'imperfection et de péché, tandis qu'en Christ, les manifestations de la vie sont humaines, sans doute, et par là même individuelles et limitées, mais dans cette forme humaine proviennent purement et absolument de l'élément divin en lui, » — en un mot sont parfaites, exemptes de tout péché (p. 105). En d'autres termes : le rapport du divin et de l'humain est exactement le même en Christ que dans l'Église, — à cette différence près qu'il est tout autre! Si quelqu'un nous tenait un pareil langage dans la vie de tous les jours, ne dirions-nous

pas qu'il se joue de nous? — On expliquait plus haut ce fait que l'admission d'un élément divin agissant dans l'Église n'exclut pas une conception tout humaine et historique de la vie de l'Église, — on l'expliquait, dis-je, par l'impersonnalité de cet élément divin. Cette explication est incomplète et il en faut ajouter une autre, non moins essentielle, c'est que l'action de cet élément divin ne supprime pas dans la vie de l'Église l'imperfection et l'impureté inhérentes à l'élément humain: or, de ces deux conditions, il y en a bien une que Schleiermacher applique à Christ, mais il se refuse à appliquer l'autre.

Mais, d'ailleurs, et en laissant de côté la comparaison imaginée par Schleiermacher, — cette affirmation qu'en Jésus la conscience religieuse, en d'autres termes, les mobiles religieux et moraux ont été les seuls déterminants, que chez lui il n'y a eu à aucun moment le moindre combat entre le penchant et le devoir, que le devoir se confondait en lui avec le penchant, que le plaisir ou le déplaisir n'étaient pour lui que des impressions passives, l'indication d'un état, et jamais la tentation de le changer[1], — toute cette notion rigoureuse de l'impeccabilité conçue non-seulement comme pouvoir de ne pas pécher, mais comme impuissance de pécher, cette conception, dis-je, supprime absolument l'identité prétendue de la nature humaine dans Christ et chez les autres hommes. Il en est de même pour l'autre formule que Schleiermacher prétend déduire du dogme orthodoxe des deux natures: en Christ le type idéal (de l'humanité) serait devenu pleinement historique, et chacun des traits de son histoire serait en même temps absolument typique[2]. Schleiermacher, il est vrai, limite cette dignité typique et absolue au domaine religieux, pour échapper à la conclusion que l'on serait autrement en droit de tirer, que Christ a réalisé l'absolu dans tous les domaines de l'activité et du savoir humains. Cette précaution n'empêche pas que, même dans le cercle étroit qu'il veut réserver et mettre à part, le rapport entre l'idéal et la réalité reste toujours identique. Dans aucune vie humaine le réel ne correspond pleinement à l'idéal; il peut s'en rapprocher indéfiniment, mais il ne l'atteint jamais; le *maximum* lui-même n'est jamais l'*absolu*. Baur l'a remarqué avec raison: « Ce qui n'est vrai qu'appliqué à la conscience religieuse conçue comme l'attribut supérieur de la nature humaine, Schleiermacher l'applique sans scrupule à Christ;

[1] *Dogmatique*, II, § 98, I, p. 86 ss.
[2] *Dogmatique*, II, § 93, p. 31 ss.

ce qui ne se réalise que successivement et par une évolution progressive dans l'humanité tout entière, il le suppose d'emblée réalisé d'une manière absolue par Christ. Son Christ est l'homme idéal, ou l'idée de l'humanité, devenue concrète dans un exemplaire déterminé qui offre à l'imagination le point de repère le plus commode [1]. » Pour sentir la justesse de cette appréciation, il n'est pas même besoin de lire des passages tels que celui-ci : « La dignité spécifique de Christ implique qu'il possède en lui, individuellement, la vie spirituelle tout entière ; le royaume de Dieu tout entier, c'est-à-dire la puissance de Dieu réalisée dans la nature humaine, a commencé en lui, et ne s'est qu'ensuite développé au dehors » (p. 309). La pensée de Schleiermacher ressort peut-être avec encore plus d'évidence de certaines remarques faites en passant, comme celle-ci : « Que Christ, afin d'être également un modèle pour tous, a dû posséder d'une manière égale et harmonieuse toutes les particularités des caractères individuels [2], » — c'est-à-dire a dû avoir une sorte de caractère universel.

On le voit : si la science, pour répondre au bon procédé de la foi qui renonce à postuler en Christ un élément divin personnel, a été jusqu'à supposer un Christ si essentiellement différent de tous les autres hommes, une telle violation de la loi qui régit le rapport de l'idée à la réalité, de l'espèce à l'individu, — une seule chose reste surprenante, c'est que la science ait pensé qu'il valût la peine d'arracher à la foi une telle concession. Si la science avait accepté une fois pour toutes la divinité de Christ dans le sens de la foi traditionnelle, tout ce qu'on lui demande maintenant d'accepter (l'impeccabilité, la perfection absolue de Christ) se présentait de soi-même comme conséquence toute simple ; tandis que maintenant, et cette base une fois enlevée, les attributs qu'on veut encore appliquer à Christ ne reposent plus sur rien. Un Christ absolument saint et parfait n'est en rien plus acceptable pour la pensée que le Christ de la naissance surnaturelle et des deux natures ; ou plutôt il est moins acceptable encore, car, dans une conception du monde qui exclut le miracle, c'est-à-dire l'effet sans cause, soutenir la sainteté absolue d'un homme est une inconséquence flagrante à laquelle échappe tout naturellement la christologie orthodoxe, puisqu'elle accepte pleinement le miracle.

On sait quelle était à de semblables objections la réponse de

[1] Baur, *Kirchengeschichte des XIX. Jahrhunderts*, p. 200, 202.
[2] *Dogmatique*, II, p. 42 ss.

Schleiermacher: « Puisque la science, disait-il, est forcée de reconnaître qu'aujourd'hui encore les atomes de la matière s'agglomèrent pour rouler dans l'espace infini, elle doit aussi accorder qu'il y a dans le domaine de la vie spirituelle tel phénomène que nous pouvons considérer comme une nouvelle création, comme le commencement absolu d'une évolution spirituelle plus haute[1]. » Il disait, avec encore plus de précision, dans la célèbre lettre à Jacobi, que ce qui le tranquillisait, « c'est qu'il n'aurait certes pas plus de peine à comprendre un jour ou l'autre le second Adam (Christ) que le ou les premiers, qu'il était bien forcé d'admettre aussi sans les comprendre[2]. » Nous retrouvons la même pensée dans la *Dogmatique* sous cette forme plus générale: « Que le commencement de toute vie reste toujours, à bien dire, inexplicable[3]. » — Ces considérations sont justes si on les applique à des commencements réels, comme l'origine des corps célestes, le passage du règne inorganique au règne organique, l'apparition de l'homme sur la terre; mais elles cessent de l'être si on les applique au développement ultérieur de l'humanité. Ce qui a surgi dans l'histoire de notre race, l'organisme humain une fois donné, s'est développé d'une manière plus ou moins graduelle ou soudaine, mais toujours naturellement, et de telle façon que nulle part un élément absolument nouveau ou absolument parfait n'a pu apparaître. De ces deux attributs le christianisme lui-même ne peut revendiquer ni l'un ni l'autre: les hommes ne sont pas devenus, grâce à lui, essentiellement différents de ce qu'ils étaient avant lui, et la suprématie absolue de la conscience religieuse sur les instincts sensibles n'est pas plus visible dans la chrétienté que partout ailleurs. Certes nul ne niera la supériorité morale et religieuse du Christianisme sur les religions de l'antiquité; mais on doit reconnaître aussi que d'une part le monde antique, au milieu de toutes sortes de décadences (dont le monde chrétien n'est pas exempt lui-même) avait réalisé déjà des progrès, et que d'autre part les progrès amenés par le Christianisme s'expliquent par le concours de causes toutes naturelles. Il n'y a donc rien qui nous oblige à supposer dans le fondateur une perfection absolue qui ne se réalise après tout dans la société instituée par lui que d'une manière tout à fait relative. Et

[1] Dans sa seconde lettre (au Dr Lücke) sur sa *Dogmatique*.

[2] *Aus Schleiermacher's Leben*, in Briefen, II, 343.

[3] *Dogmatique*, § 93, 3, p. 37. — Voir aussi le sermon intitulé : Que le Rédempteur est en même temps le Fils de Dieu.

puisque Schleiermacher n'établit, comme on le sait, sa notion de Christ qu'en vertu de la loi de relation entre l'effet et la cause, il n'a évidemment pas le droit de dire de l'une plus qu'il ne peut prouver de l'autre.

Ayant ainsi répondu à la difficulté qu'il y a de concevoir comment un homme typique et idéal a jamais pu devenir réel par la difficulté non moindre de concevoir l'origine même de la vie,— Schleiermacher affirme « que les exigences les plus strictes de l'histoire seront pleinement satisfaites si cet homme typique et parfait s'est développé dès lors de la même manière que tous les autres hommes[1]. » — Soit, mais dans ce cas que devient sa perfection typique et absolue? On ne peut sortir du dilemme suivant : ou bien cet homme se développe réellement comme tous les autres, et alors c'en est fait de sa perfection absolue; ou bien il doit, tout en se développant, conserver sa perfection absolue, et alors il ne peut pas se développer de la même manière que tous les autres hommes. Comment donc Schleiermacher s'y prendra-t-il pour nous faire comprendre le développement purement humain de son Christ idéal? « A dater de la naissance, nous dit Schleiermacher, toutes ses facultés se développèrent successivement, s'élevant du point le plus bas pour arriver, dans l'ordre naturel et habituel chez l'être humain, à leur pleine énergie. » Il ne s'est, pas plus que d'autres enfants, « posé dès l'origine comme un *moi* vis-à-vis des autres *moi*, » il n'a pas parlé dès le berceau; la conscience religieuse elle-même n'a existé originellement en lui qu'à l'état de germe, et n'est arrivé à sa pleine croissance que peu à peu, en même temps que se développaient ses instincts sensibles. Mais en chaque point de ce développement il avait précisément assez de force pour dominer les instincts sensibles; cette domination de soi-même restait toujours absolue; dans toutes les périodes de sa vie, Christ n'était pas seulement exempt de péché, mais exempt aussi de tout combat et de toute hésitation; « le développement de sa personnalité depuis la première enfance jusqu'à l'entière maturité fut une transition continuelle de la plus pure innocence au plus complet déploiement des forces spirituelles, et cet état de l'âme, bien que soumis à la loi du développement, différait de la vertu en ce qu'il n'était accessible ni à l'erreur, ni au péché, ni même à la tentation de tom-

[1] *Dogmatique*, II, § 93, 3, p. 37. — Voir aussi le sermon intitulé : *Que le Rédempteur est en même temps le fils de Dieu.*

ber dans l'une ou dans l'autre[1]. » Si maintenant nous nous rappelons la déclaration de Schleiermacher que son Christ idéal doit s'être développé comme tous les autres hommes, nous pouvons répondre que dans la réalité aucun homme ne se développe ainsi, que les hésitations et les luttes, les erreurs et les fautes ne sont épargnées à personne, qu'en conséquence un Christ dont le développement doit avoir été pur de toutes ces faiblesses, ne s'est pas du tout développé comme les autres hommes; qu'en un mot, il reste dans sa vie et dans sa nature un élément dépourvu de toute réalité, un idéal artificiel, tracé à la règle. Et quand Schleiermacher veut nous expliquer que chez Christ « toutes les forces et tous les instincts, aussi bien les inférieurs que les supérieurs, se sont développés peu à peu et simultanément, en sorte que les instincts supérieurs ne pouvaient surmonter les instincts inférieurs que dans la mesure de leur développement commun, la suprématie des premiers restant d'ailleurs toujours absolue[2], » — il nous donne l'équivalent d'une formule mathématique très-simple (3 : 2=6:4=12: 8 etc.), mais ce n'est pas avec des formules mathématiques qu'on expliquera jamais un développement humain.

Cette conception de Christ, dans laquelle il croit avoir conservé le fond vrai de la doctrine orthodoxe, — Schleiermacher, nous l'avons vu, prétend ne pas la supposer d'avance en écrivant sa *Vie de Jésus*, mais en chercher pas à pas la vérification dans une étude purement scientifique des documents. Le malheur est seulement que, si la tentative ne réussit pas, la contradiction entre la science et la foi devient patente, cette contradiction que Schleiermacher était si résolu d'avance à ne pas admettre. Il pourrait bien, dans l'hypothèse dont nous parlons, rester l'homme de la science, mais non plus l'homme de la science *croyante*, mais non plus *théologien;* et il veut rester théologien et croyant. C'est ici le cas de rappeler la manière dont il répondait à ceux qui trouvaient sa philosophie inconciliable avec ses fonctions ecclésiastiques : « Me jugent-ils donc assez incapable et nul pour être hors d'état de trouver des moyens d'existence en dehors d'une profession qui, s'ils avaient raison, devrait m'être profondément antipathique[3] ? » Mais cette réponse n'atteint que ceux qui regardaient cette contradiction

[1] *Dogmatique*, II, § 93. 4. Cf. *Vie de Jésus*, p. 105 ss., et le sermon sur Hébr. IV, 15 (3e vol. des Sermons dans l'édit. des *Oeuvres complètes*).

[2] *Dogmatique*, II, § 93, 4, p. 40.

[3] Dans la première lettre sur sa *Dogmatique*, au commencement.

comme consciente, et le refus que faisait Schleiermacher de l'accepter comme une hypocrisie. La vérité est que cette contradiction était le fond même de la nature intellectuelle et morale de cet homme extraordinaire, et que, précisément pour cela, elle lui échappait à lui-même.

Ce qui frappe lorsqu'on étudie Schleiermacher, c'est sans doute avant tout cette intelligence merveilleusement aiguisée qui pénètre jusqu'à la moelle des choses et des idées, jointe à une faculté non moins étonnante de combinaison et de synthèse qui voit d'un coup d'œil d'ensemble et rapproche les uns des autres les objets les plus éloignés, — en un mot, un esprit scientifique de premier ordre. Ceux que cet esprit attirait ou offusquait pouvaient être facilement entraînés à négliger ou à considérer comme moins essentiel un autre élément qui n'occupait pas une moindre place dans cette nature de Schleiermacher, je veux dire un vif, un profond sentiment religieux. Sans doute, son éducation chez les Moraves donna à ce sentiment une puissance qu'il n'aurait pas atteinte sans cela; mais Schleiermacher n'aurait pas pu demeurer si longtemps chez les Moraves, il ne leur serait pas resté attaché toute sa vie, si dans sa nature le puissant esprit critique n'avait pas été contre-balancé par un sentiment religieux non moins puissant. Lorsque Jacobi se plaignait d'en être réduit à être chrétien par le cœur et païen par l'intelligence, Schleiermacher répondait : Ma formule, au contraire, est celle-ci : « Je suis par l'intelligence un philosophe, et par le sentiment je suis de tout cœur un homme pieux et comme tel un chrétien [1], » — et en disant ces mots il était dans la pleine vérité, il parlait avec la conscience la plus claire de sa nature intime. Mais dans ce dualisme Schleiermacher ne voyait aucune contradiction; bien plus, il comprenait parfaitement que c'étaient là « les deux foyers de son ellipse; » et, pour prendre une autre image, c'était dans l'oscillation, dans le mouvement entre ces deux points que consistait pour lui « toute la plénitude de sa vie terrestre. » Parole aussi vraie que profonde! Oui, en réalité, le sentiment religieux le plus vif doit pouvoir se concilier avec l'esprit critique le plus pénétrant; la question est seulement de savoir comment se fera cette conciliation.

C'est ici qu'interviennent les concessions mutuelles, et que tout dépend des limites que les deux puissances se fixent réciproquement. Or nous avons déjà vu en passant, et nous verrons encore

[1] *Aus Schleiermacher's Leben*, in Briefen, II, p. 342 ss.

sur tous les points de notre recherche, que chez Schleiermacher cette ligne de démarcation est toujours tracée dans l'intérêt de la piété et contre celui de la science. Au fond, on aurait déjà pu le conclure de sa déclaration à Jacobi, où il se reconnaît par l'intelligence et d'une manière très-générale, philosophe, par le sentiment et d'une façon très-précise, non pas seulement homme pieux, mais plus spécialement chrétien. Il n'y avait donc pas en lui simple opposition du sentiment religieux et de l'esprit philosophique; ce sentiment lui-même était fixé dans des formules très-arrêtées qu'il n'était pas disposé à laisser dissoudre par l'esprit critique; leurs contours seuls pouvaient être travaillés et polis jusqu'à un certain point; et ce travail opéré, Schleiermacher se croyait d'autant plus en droit de conserver, comme pleinement justifiées devant la raison, non-seulement l'idée que recèle ce sentiment, mais encore la forme sous laquelle il se produit. Parmi ces formes, parmi ces croyances que l'esprit critique pouvait bien amender légèrement, mais non détruire, se trouvait avant tout la foi au Rédempteur personnel. Ici encore on peut voir un effet de l'éducation morave de Schleiermacher, car la poésie religieuse de cette communauté puise surtout ses inspirations dans ces relations affectives entre l'âme individuelle et le Rédempteur.

Puis donc que cette conception du Christ était un besoin pour la piété de Schleiermacher, et que, d'un autre côté, il croyait pouvoir la défendre scientifiquement, ses travaux sur l'histoire évangélique devaient avoir pour but de la justifier par l'exégèse. Ce qui dépassait décidément cette conception devait être laissé de côté, de manière à éviter tout conflit avec la science; ce qui lui était ou lui paraissait être conforme devait être maintenu, et le soupçon que certains traits eussent été ajoutés ultérieurement à un portrait d'abord plus naturel et plus humain devait être énergiquement repoussé. Des phrases comme les suivantes : ceci ou cela « est incompatible avec l'idée que nous nous faisons de Christ, » — « il ne pouvait être ce qu'il est pour notre foi que si, » etc. (p. 10, 13, 118, etc.) — ces expressions et d'autres semblables reviennent à chaque instant dans l'ouvrage de Schleiermacher pour justifier l'interprétation de tel ou tel passage, la signification donnée à tel ou tel acte de Jésus. Or voici notre objection. Tout biographe peut se trouver dans le cas d'expliquer tant bien que mal certaines parties obscures ou douteuses de la vie de son héros d'après une idée d'ensemble de son caractère et des circonstances où il fut placé, et cette liberté devra être accordée au biographe de Jésus

comme à tout autre. Mais il y a une différence : c'est que le biographe ordinaire, s'il est consciencieux, aura emprunté son idée d'ensemble à une étude critique des sources ; le théologien, au contraire, et Schleiermacher en particulier, emprunte la vue générale qui doit le guider dans son travail biographique à la foi de l'Église (étayée, je le veux bien, de quelques appuis rationnels). Il tombe par là précisément dans la faute du biographe qui, sans s'inquiéter des documents, s'en tiendrait pour l'essentiel aux préjugés populaires sur son héros. Cela se voit jusque dans un détail en apparence insignifiant. Quoique Schleiermacher eût donné à son cours le titre de *Vie de Jésus*, il se sert presque continuellement dans ses leçons du nom de Christ. Or *Christ* est le nom de la fonction et de la dignité ; c'est un nom qui suppose tout le dogme traditionnel, et l'écrivain qui s'en sert de préférence laisse voir qu'il se place sur le terrain du dogme plutôt que sur celui de l'histoire. Le nom humain et historique, c'est Jésus, et l'emploi habituel de l'expression *Vie de Jésus* au lieu de *Vie de Christ* montre un pressentiment instructif du point de vue où l'on doit se placer pour étudier le sujet dont il s'agit.

Ainsi Schleiermacher, qui promettait au début de se dégager de tout préjugé théologique pour traiter la vie de Jésus, ne tient pas sa parole ; il a secoué plus d'une chaîne dogmatique, mais il ne les a pas toutes rejetées ; et si, avant lui, les théologiens orthodoxes, semblables aux compagnons d'Ulysse, fermaient les oreilles à la voix des Sirènes de la critique, Schleiermacher a tenu les siennes ouvertes, il est vrai, mais, en revanche, il s'est fait attacher avec des cordes au mât de la foi en Christ, afin de passer sans dommage le périlleux détroit. Son procédé n'a été qu'à moitié libre, et par conséquent n'a été qu'à demi scientifique ; le vrai procédé scientifique est de garder, en écoutant la critique, les mains libres aussi bien que les oreilles ouvertes, et la conséquence de ce procédé sera de faire voir que toute la fable des Sirènes n'était qu'une invention de la vieille enchanteresse Circé [1].

Nous arrivons maintenant — après une rapide étude sur la valeur des documents évangéliques par Schleiermacher, étude qui nous le montre assez indépendant vis-à-vis des Synoptiques, qu'il considère comme de simples compilations anonymes, mais très-attaché au

[1] En allemand *Circé* s'écrit *Kirke* et *Eglise* se dit *Kirche*. De là un spirituel et intraduisible jeu de mots.

quatrième Evangile, où il veut absolument voir l'œuvre d'un témoin oculaire (p. 45-54), — nous arrivons à ce qui fait le corps même du livre de M. Strauss, c'est-à-dire à la discussion de la vie de Jésus telle que Schleiermacher l'a exposée (p. 55 à 208). Ce travail critique se divise en trois parties correspondant aux trois moments principaux de la biographie de Jésus : I. La vie de Jésus avant son activité publique. II. L'activité publique. III. La Passion et la Résurrection. M. Strauss y discute pas à pas avec Schleiermacher toutes les questions si diverses qui se posent à propos de chacune des circonstances de la vie réelle ou légendaire de Jésus. Si l'espace dont nous pouvons disposer dans cette Revue le permettait, nous aimerions à donner au lecteur une ou deux de ces fines et instructives analyses, en particulier celle qui concerne le récit de la Résurrection. Mais nous tenons plus encore à faire connaître intégralement les considérations importantes que suggère à M. Strauss l'état actuel de la théologie et qui forment la conclusion de son œuvre. Nous renvoyons donc au livre lui-même tous les lecteurs qu'intéresse une étude exacte et serrée des Évangiles : il y a un grand profit à voir toutes ces questions de détail examinées et renouvelées par le merveilleux esprit critique de Schleiermacher, cet esprit lui-même faussé bien souvent par les préjugés dogmatiques ou les habitudes d'exégèse rationaliste [1], et la critique de M. Strauss intervenant pour rectifier, compléter ou sanctionner les résultats auxquels est arrivé Schleiermacher. Au point de vue simplement littéraire, enfin, rien n'est plus intéressant que ce duel de deux des plus grands maîtres de la théologie moderne dans ce champ clos de l'histoire évangélique. — L'examen du livre de Schleiermacher une fois terminé, M. Strauss s'arrête quelque temps à tirer les conclusions de son travail, soit pour la théologie de Schleiermacher, soit pour l'avenir même de la théologie moderne. C'est ce morceau que nous allons donner presque en entier.

On peut le dire, la christologie de Schleiermacher est d'un supranaturaliste; sa critique et son exégèse sont d'un rationaliste [2].

[1] Entendre ici le mot *rationaliste* dans son sens historique. Voir la note suivante.

[2] M. Strauss prend ici le mot *rationaliste* non dans le sens étymologique qui est celui où nous l'employons en français, mais dans le sens historique et comme servant à désigner cette école de théologiens qui, repoussant le surnaturel et maintenant le caractère historique des Evangiles, cherchaient à montrer dans les miracles de Jésus des faits parfaitement naturels.

Son Christ, auquel il a enlevé bon nombre des attributs miraculeux que lui prêtait l'ancienne dogmatique, n'en reste pas moins essentiellement un être surnaturel et surhumain; en revanche, son explication des textes, pour ce qui concerne les récits de miracles, ne diffère de celle de Paulus que par un peu plus d'esprit et de finesse, — différence qui, à vrai dire, devient souvent imperceptible et presque nulle précisément dans des passages capitaux comme l'histoire de la Résurrection. Il semble d'abord qu'il y ait là une contradiction: au fond, rien n'est plus naturel. C'est justement, parce que Schleiermacher veut rester supranaturaliste en christologie qu'il est forcé d'être rationaliste en critique et en exégèse. Pour ne pas perdre le Christ à la fois surnaturel et historique, il est tenu d'admettre l'autorité historique des Évangiles. Mais d'un autre côté, pour ne pas être forcé d'admettre un Christ surnaturel dans un sens où le surnaturel n'existe pas pour lui, il doit avoir recours à l'exégèse, afin d'écarter des Évangiles ce surnaturel de détail qui le gêne. A la vérité, il se retranche surtout dans un des Évangiles, dans l'Évangile johannique, et paraît abandonner plus ou moins les trois autres. Mais les quatre Évangiles ont trop de points communs pour qu'une telle séparation soit possible. Celui qui regarde les miracles racontés dans le 4e Évangile comme des faits réels, rapportés par un témoin oculaire, sera tout naturellement amené à voir aussi des faits réels, — venus jusqu'à nous, il est vrai, à travers un plus grand nombre d'intermédiaires, — dans les récits miraculeux des trois premiers; et comme il ne croit plus à des miracles proprement dits (la personnalité de son Christ exceptée), il sera forcé de les expliquer au moyen de l'exégèse rationaliste.

La leçon que la théologie doit tirer de l'essai malheureux tenté par Schleiermacher, peut donc revêtir deux formes différentes qui expriment au fond un résultat identique: 1° « Il faut cesser de considérer Jésus comme un être surnaturel dans quelque sens que ce soit, » ou bien 2° « Il faut cesser de considérer les Évangiles comme des documents historiques au sens strict du mot. » L'une de ces deux propositions renferme implicitement l'autre. A ces deux négations correspondent les deux affirmations suivantes: Jésus doit être tenu pour un homme, pour une personnalité qui occupe une place élevée, — et pour moi je dirais volontiers la plus élevée — dans les rangs des génies religieux, mais enfin pour un homme semblable aux autres hommes; et les Évangiles doivent être considérés comme les plus anciennes collections des mythes qui se sont formés autour d'une personnalité d'ailleurs

parfaitement réelle. — Non pas que les Évangiles ne contiennent, malgré cela, beaucoup de matériaux historiques; mais l'ordre d'idées dans lequel sont écrits ces documents est tout à fait mythique, puisque c'est la conception de Jésus comme d'un être surnaturel, et par là même l'autorité que ces écrits ont pour l'histoire est restreinte en de très-étroites limites. Nous ne nous ferons aucun scrupule d'apprécier ainsi les Évangiles, dès que nous aurons renoncé à croire à la nécessité d'un Christ surnaturel; et, inversément, nous n'avons qu'à lire les Évangiles sans parti pris pour nous assurer que leurs auteurs et les lecteurs auxquels ils s'adressaient concevaient leur Christ aussi surnaturel que possible. Mais précisément aussi mieux nous nous rendrons compte de ce qu'il y avait de chimérique dans leurs vues, moins nous serons tentés d'adopter l'idée qu'ils se faisaient de Jésus.

En un mot, il s'agit aujourd'hui pour le monde chrétien de se rendre bien compte de la foi traditionnelle et de l'histoire évangélique, qui en est le fondement, et de s'en dégager. Au contraire, la théologie de Schleiermacher (et en particulier sa *Vie de Jésus*) fut un dernier essai de conciliation entre la foi de l'Église et le monde moderne. Nous l'avons vu: ce dernier essai, comme tous les autres, a échoué. Une fois pour toutes cela ne peut plus aller. Nous voyons aujourd'hui toutes choses au ciel et sur la terre autrement que les écrivains du Nouveau Testament et les fondateurs de la dogmatique chrétienne. Ce que les Évangiles nous racontent, nous ne pouvons plus le tenir, dans les termes où ils le rapportent, pour complétement et exactement vrai; ce que les apôtres croyaient, nous ne pouvons plus le tenir, dans le sens où ils le croyaient, pour nécessaire au salut. Notre Dieu n'est plus leur Dieu, notre univers n'est plus leur univers, Christ ne peut pas non plus être pour nous ce qu'il était pour eux. Il faut reconnaître cela si l'on veut rester sincère; vouloir le nier ou se le dissimuler ne conduit qu'au mensonge, aux tours de force d'exégèse et à l'hypocrisie. Quand deux personnes ne peuvent plus rester d'accord et vivre ensemble, d'importuns essais de conciliation ne conduisent qu'à une irritation plus profonde; au contraire, la séparation une fois accomplie et les incompatibles rendus chacun à leur liberté, des relations nouvelles, peut-être même amicales, sont rendues possibles. Dès que nous ne nous croirons plus obligés à considérer l'Écriture autrement que comme un livre humain, nous pourrons lui rendre tous les hommages qu'elle mérite; dès que nous aurons pris sur nous de placer réellement Jésus dans les rangs de l'hu-

manité, nous ne pourrons faire autrement que de l'aimer, de le vénérer.

Mais aussi nous devons prendre au sérieux son humanité et en accepter loyalement les conséquences. Nous ne devons plus lui donner des titres qui, dans l'ancien système, étaient pleinement justifiés, mais qui, au point de vue de la conception moderne du monde, ne sont plus que des mots vides et même trompeurs. Nous ne devons plus parler comme Schleiermacher d'un Rédempteur, si nous ne croyons plus au Dieu-Homme qui s'est offert en sacrifice pour les péchés du monde. Nous ne devons pas donner à Jésus plus qu'à tout autre individu humain le titre de *lumière du monde*, si nous ne le regardons plus avec le 4e Évangéliste comme le Logos incarné. Un Christ, qui sans se savoir l'Homme-Dieu dans le sens rigoureux du mot, se serait appelé la lumière du monde, aurait été un vantard. Celui qui l'appelle de ce nom sans le tenir pour l'Homme-Dieu, est un flatteur, — (ou, s'il parle ainsi moins pour Christ lui-même que pour de tierces personnes, un hypocrite) et aurait été repris par le Jésus réel plus vertement encore que le jeune homme riche qui l'appelait seulement bon maître. Si personne n'est bon que Dieu seul, à bien plus forte raison aucun homme, quel qu'il soit, n'est-il la lumière du monde. Il peut être une de ces étoiles dont parle l'apôtre, et dont l'une surpasse l'autre en éclat, mais nul n'est le soleil.

Et qu'adviendra-t-il du christianisme, qu'adviendra-t-il de l'Église chrétienne, lorsque ces idées auront triomphé? Dans cette question, comme dans beaucoup d'autres, Schleiermacher a montré un esprit plus perspicace et plus ferme que la plupart de ses disciples. « La foi chrétienne, dit-il, repose tout entière sur la personne de Jésus; si la foi en Jésus (en tant qu'homme typique et absolument parfait) ne peut être maintenue, le christianisme comme tel doit être abandonné, et le vrai seul doit subsister. Le problème serait alors de constituer la société religieuse connue sous le nom d'Église chrétienne, avec toutes les vérités dont elle a le dépôt, de telle sorte que la manière de concevoir la personne de Christ fût quelque chose d'indifférent (p. 22 ss. 30). La même pensée a été exprimée par Schleiermacher dans un sermon sous la forme suivante: Il court depuis quelque temps parmi les hommes une fausse prophétie répandue par les incrédules et acceptée par les gens de petite foi: c'est qu'un temps doit venir et peut-être est déjà venu « où il arrivera à Jésus de Nazareth ce qui est juste. Sans doute, le genre humain

lui doit beaucoup, Dieu a fait par lui de grandes choses; mais il n'a été après tout que l'un d'entre nous, et son heure d'être oublié doit aussi sonner un jour. S'il a voulu sérieusement rendre les hommes libres, il a dû vouloir aussi les rendre libres de lui-même, afin que Dieu fût tout en tous [1]. » Schleiermacher a fait sa vie durant les plus grands efforts pour persuader aux autres et à lui-même que cette prophétie ne viendrait jamais à se réaliser; mais il n'a pas donné de meilleure preuve de ce qu'il affirmait que ces paroles, ce soupir qui sort, il est vrai, du fond même de son cœur: « Non, sans cette plénitude de force et de joie que nous donne l'existence du Rédempteur, je ne voudrais pas vivre [2]! »

Le Rédempteur était pour lui « la pure image de l'homme vivant sur la terre sans péché, l'image d'une âme toujours unie à Dieu; » mais cette image, pensait-il, nous ne pouvons la retrouver qu'en lui, que dans le Jésus historique de Nazareth. Et cependant il ajoute: Quand même la lettre de l'histoire évangélique périrait, — cette lettre qui ne nous est sacrée que parce qu'elle nous conserve cette image, — l'image elle-même subsisterait éternellement; car elle s'est imprimée trop profondément dans l'esprit des hommes pour pouvoir être jamais effacée [3]. » Non, certes, cette image ne périrait pas avec la lettre évangélique, mais pour une excellente raison, c'est qu'elle en est tout à fait indépendante. L'image de l'homme sans péché, de l'âme unie à Dieu, est l'idéal de l'humanité, idéal qui a son origine dans la nature humaine et dans ses facultés morales et religieuses, qui se développe, se purifie, s'enrichit avec elle, que Jésus en particulier a purifié et enrichi, mais qui a continué de se développer après lui et qui pourra se compléter encore dans l'avenir. Le Christ de Schleiermacher, en particulier, bien loin de provenir directement du Nouveau Testament, est en bonne partie d'origine moderne; aucun apôtre n'aurait reconnu en lui son Christ; en revanche, Platon et Spinoza, Kant et l'auteur des *Discours sur la religion* auraient eu plus d'un trait à en réclamer.

D'après Kant, l'idée de l'humanité agréable à Dieu, que nous nous représentons sous la figure d'un individu sans péché, d'un fils de Dieu au sens moral, — cette idée a au point de vue pra-

[1] *Predigten*, 3e vol. p. 10 (édit. des *Oeuvres complètes*).

[2] Dans le même sermon.

[3] Ibidem.

tique sa complète réalité en elle-même, et il n'est besoin d'aucun fait d'expérience pour lui donner une valeur obligatoire qui lui est d'avance reconnue par notre raison et par notre conscience morale. Pour Schleiermacher, au contraire, il fallait absolument que cette idéal eût vécu une fois sur la terre comme un homme réel; sans la certitude historique de l'existence d'un tel Rédempteur, il ne pouvait pas vivre. Cette passion — c'est le vrai nom d'un tel sentiment, — cette passion pour le Christ personnel et historique est, dans l'esprit d'ailleurs tout à fait moderne de Schleiermacher, un véritable anachronisme; au milieu de ses pensées qui plongeaient dans les idées et dans les travaux du présent le plus actuel ou même de l'avenir encore voilé, ce reste d'une ancienne foi apparaît comme une *idiosyncrasie* étrange. Il voit lui-même la contradiction, il prévoit le danger dont la puissance des idées modernes qui ont pénétré dans son âme menace le reste de foi qu'il a reçu du passé et qu'il ne veut abandonner à aucun prix. De là, le zèle empressé et presque fiévreux avec lequel cet esprit si plein de ressources cherche à conclure la paix entre les deux parties, à faire accepter à la pensée le Christ de la foi, à soumettre la pensée à la foi au moins sur ce seul point; — une tâche où, malgré tout le sérieux sacré qu'il y apportait, il se laissait bien aller dans le détail à quelques petits sophismes. Mais ce qui manque avant tout à son Christ, c'est la vraie réalité; ce Christ n'est qu'une réminiscence de jours dès longtemps disparus; il ressemble à la lumière d'un astre lointain qui frappe encore aujourd'hui nos yeux, tandis que le corps qui l'envoyait s'est éteint depuis des années.

Aussi longtemps que Christ était considéré, ainsi qu'il l'a été pendant les premiers siècles chrétiens, comme le Messie monté au ciel à la droite de Dieu et qui devait en revenir pour ressusciter les morts, les faire comparaître devant son tribunal, et rendre à jamais heureux ses disciples fidèles dans un monde renouvelé; ou bien, et lorsque cette espérance eut disparu peu à peu, aussi longtemps qu'on le regardait avec les Réformateurs, par exemple, comme la victime qui par sa mort sur la croix a satisfait à la justice divine, qui s'est offerte en sacrifice sanglant pour les péchés du monde: — tant que régnaient de telles doctrines, il fallait absolument que ce Christ ne fût pas une simple idée, mais qu'il eût vécu réellement sur la terre et qu'il continuât de vivre dans le ciel; car seulement alors il pouvait avoir réellement offert ce sacrifice, seulement alors il pouvait présider réellement à la

rénovation attendue de toutes choses. Mais si Christ n'est plus que le type de l'humanité sans tache, de l'âme unie à Dieu — et c'est là ce qu'il était pour Schleiermacher — on ne saurait attacher aucune importance au fait que ce type se soit ou ne se soit pas incarné une fois dans un homme réel au milieu de circonstances tout à fait extraordinaires. Il est admis qu'aucun de nous autres hommes ne pourra jamais l'égaler, parce que nous ne sommes pas dans les conditions qui faisaient de lui d'avance le Saint et le Juste; sa perfection nous reste donc personnellement aussi étrangère dans le cas où il aurait vécu réellement que dans le cas où il serait une simple pensée de notre esprit. L'idéal se développant toujours plus dans le cours de l'histoire de l'humanité tout entière, sans arriver jamais à son expression absolue, n'est-ce pas là quelque chose de plus réel qu'un idéal incarné dans un seul individu qui n'aurait pas eu d'égal dans le passé et ne pourrait en avoir dans l'avenir?

La rédemption, dit Schleiermacher, consiste en ceci, c'est que le péché est effacé de notre conscience; la sainteté doit donc se montrer à nos yeux dans la personne du Rédempteur, et c'est en nous appropriant sa sainteté par une intime communauté de vie avec lui, « tout devenant commun entre ceux qui s'aiment, » que nous participerons à la rédemption et à ses fruits [1]. Nous ne pouvons voir là, et surtout dans cette autre expression de Schleiermacher: « Dieu voit les rachetés en Christ [2], » que la vieille doctrine de la substitution, réduite, il est vrai, à l'état de simple métaphore. Toute sa théorie de la rédemption n'est un peu intelligible que si on suppose toujours par derrière le dogme traditionnel que Schleiermacher pourtant n'admet plus; c'est comme une feuille de papier transparent qui, appliquée sur une vieille image, nous laisse voir les contours d'une figure, mais qui, prise à part, se montre vide. La tendresse de Schleiermacher pour le Christ à la fois idéal et historique a été quelque chose de purement personnel; elle n'a rien changé au fond des choses; aujourd'hui la séparation est faite pour jamais entre le Christ idéal et le Jésus historique. Les étudier indépendamment l'un de l'autre; scruter d'un côté la biographie de Jésus de Nazareth avec toujours plus de conscience et de sincérité; atteindre de l'autre à une notion toujours plus riche et plus profonde du Christ idéal, c'est-à-dire de l'idéal hu-

[1] Sermon, 5e collection, I, p. 94.
[2] *Dogmatique*, II, § 104, 3, p. 145.

main, et arriver ainsi à une conception meilleure de la vie, — telle est désormais la tâche de la théologie, tel est le service que l'humanité attend d'elle dans la crise présente de son laborieux développement. Sera-ce toujours en vain? »

Ch. Ritter.

ÉTUDE CRITIQUE

DE LA

PHILOSOPHIE DE SIR W. HAMILTON

PAR

JOHN STUART MILL

Sir William Hamilton est, depuis le commencement de ce siècle, le seul écrivain de la Grande-Bretagne qui se soit fait comme métaphysicien un nom connu de toute l'Europe. Tout en se rattachant, pour le principal, aux doctrines qui ont signalé partout la réaction philosophique contre Locke et Hume, sa philosophie diffère sur bien des points de celle des penseurs modernes de la France, de l'Allemagne et de l'Angleterre, aussi bien que de l'ancienne école écossaise. La position scientifique de l'illustre professeur d'Edimbourg et l'importance incontestable des questions débattues par lui, justifient suffisamment l'examen et la discussion auxquels nous allons soumettre ses théories, à la suite de M. J. Stuart Mill.

I

La question du caractère relatif de la connaissance humaine peut être entendue dans plus d'un sens. Ne l'envisageons ici que du point de vue de la relation entre l'objet qui est connu et l'esprit qui connaît. Et d'abord, appliquons notre étude aux objets matériels ou connus par les sens; demandons-nous ce que fournissent les sens à leur sujet.

On a répondu : nos sensations. Mais cette réponse a besoin d'être précisée. Si, pour les uns (*Berkeley*, *Hume*, le professeur *Ferrier*),

[1] *An examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, by John Stuart Mill. Third edition. 1867. Un volume 8° de XVI et 633 pages.

les sensations sont non-seulement tout ce que nous connaissons, mais encore tout ce que nous croyons exister, d'autres philosophes, et c'est ce que généralement on entend par la doctrine de la relativité de la connaissance, admettent l'existence de la chose en soi. Parmi ces derniers, quelques-uns croient, avec Kant, que nos sensations et la cause extérieure qui les produit ne constituent pas toute notre connaissance, parce qu'il s'y trouve, en outre, des attributs ajoutés par l'esprit, qui n'appartiennent pas aux choses elles-mêmes, mais aux perceptions et conceptions que nous en avons. Au contraire, un certain nombre de penseurs éminents (*Hartley*, *James Mill*, le professeur *Bain*, etc.) rejettent les formes innées de l'esprit, et veulent que les concepts qu'on dit moulés sur elles, naissent des idées sensibles selon les lois de l'association, sans prétendre, du reste, rien décider par là pour ou contre l'existence de la chose en soi. Une opinion intermédiaire (*C. Brown*, *A. Comte*[1]) donne moins que Kant aux formes innées, quoiqu'elle admette, comme lui, la réalité objective d'un monde extérieur. Ce n'est pas tout. Lorsque, dans la doctrine de la relativité, il est question des qualités des objets, il semble clair qu'on n'entend pas dépasser les bornes d'une connaissance phénoménale. Cependant, quelques philosophes affirment à la fois, d'une part, que certaines propriétés des objets nous sont connues par une perception directe, et non comme simples causes des sensations, et, d'autre part, que toute notre connaissance est purement phénoménale et relative à nous. La seconde de ces deux propositions n'exprime plus en ce cas qu'une vérité triviale. Enfin, on peut encore soutenir que la connaissance de la chose en soi ne nous est pas absolument refusée, mais qu'elle se trouve mélangée avec des impressions qui proviennent de l'action exercée sur nous par la réalité objective. On admet ainsi une certaine relativité de la connaissance, sans avoir le droit de l'affirmer pour la connaissance tout entière.

Sir W. Hamilton affirme très expressément que toute notre connaissance est relative, et que la seule chose que nous sachions des objets en eux-mêmes, c'est qu'ils nous restent inconnus. Toutefois, cette déclaration n'a pas, dans la pensée de l'auteur, le sens absolu qu'elle présente au premier abord. Elle ne se rapporte, en fait, qu'aux qualités dites *secondaires* de la matière et n'exclut pas la

[1] M. *Herbert Spencer*, placé d'abord dans le même groupe, en est séparé plus tard et classé parmi les philosophes qui ne nous refusent pas toute connaissance des *noumènes*.

connaissance objective des qualités *premières*. La doctrine du philosophe écossais est un *réalisme naturel*, d'après lequel nous avons la conscience ou perception immédiate de certains attributs essentiels de la matière, existant hors de nous; nous connaissons directement l'objet extérieur comme étendu, et le corps ne peut être connu autrement. Bien plus: les qualités premières sont de nature à être déduites *à priori* de la notion de matière; nous y croyons nécessairement en vertu de notre constitution intellectuelle. Enfin, entre les qualités premières, qui sont connues immédiatement en elles-mêmes, et les qualités secondaires, qui ne le sont que par leurs effets, S. W. Hamilton admet des qualités *secondaires-premières* qui sont connues à la fois en elles-mêmes et par leurs effets. Cette théorie n'a rien d'étrange; ce dont il y a lieu de s'étonner, c'est que celui qui l'a professée ait cru rester fidèle à la doctrine de la relativité de la connaissance.

Sir W. Hamilton avertit quelque part que par *connaissance immédiate* il entend seulement une connaissance qui n'est pas donnée dans une représentation (les *species sensibiles* de *Lucrèce*, les *idées* de *Berkeley*, les *modifications mentales* de *Brown*). Mais si l'objet est quelque chose de plus que la cause des sensations, quel peut être le sens de la déclaration de notre auteur sur la relativité de la connaissance? La *matière*, nous dit-il, en tant que ce mot désigne l'objet d'une connaissance, est un simple agrégat de phénomènes; elle n'est plus que quelque chose d'inconnu et d'inconcevable aussitôt qu'on entend par là le substratum qu'une loi de notre esprit nous force à concevoir comme la base des phénomènes. Il en est de même de *l'esprit*. La distinction des deux substances se déduit uniquement de l'incompatibilité apparente de deux séries de phénomènes. Par conséquent, de l'existence, prise absolument et en elle-même, nous ne savons rien. Voilà, semble-t-il, une affirmation très nette de la relativité de la connaissance. Sir W. Hamilton ajoute que, quand nous connaîtrions mille modes en sus de ceux que nous connaissons, notre connaissance ne laisserait pas d'être relative.

Comment se fait-il alors que nous connaissions en elles-mêmes les qualités primaires de la matière? En affirmant que notre connaissance est relative, notre philosophe veut-il seulement dire qu'elle reste dans les limites de nos facultés? C'est là une vérité qui n'a pas été contredite jusqu'ici. Déclarer que la connaissance des qualités, « telles qu'elles sont dans le corps, » revient à savoir le corps en possession des qualités au moyen desquelles il produit les affections dont nous avons conscience, c'est annuler la distinction

entre les qualités premières et les qualités secondaires. Si l'on allègue que les qualités, bien que connues en elles-mêmes, se révèlent à nous par leurs relations avec certains effets produits en nous, les qualités premières ne sont plus que des qualités secondaires-premières. Dès lors la thèse de la relativité ne peut plus signifier qu'une chose: la connaissance est impossible sans quelqu'un qui connaisse. C'est ainsi que doit s'entendre l'assertion que les qualités sont nécessairement « *analogues* » à nos facultés. On peut encore supposer que, d'après Sir W. Hamilton, la connaissance des qualités est absolue, et qu'il n'y a de relative que la connaissance des substances, parce que celles-ci ne nous sont accessibles qu'au travers de leurs qualités. Cette interprétation semble avoir pour elle la distinction, établie à plusieurs reprises par l'auteur, entre la manière dont nous connaissons la substance et celle dont nous connaissons les qualités premières. Mais elle est contredite par le fait que le caractère relatif attribué par cette théorie à notre connaissance des substances se rapporte aux attributs de celles-ci, tandis que la relativité dont parle Sir W. Hamilton se rapporte à nous et à nos facultés.

Concluons que notre philosophe n'a jamais professé, ou du moins a cessé un jour de professer la véritable doctrine de la relativité de la connaissance humaine.

Il ajoute bien que l'esprit ne connaît les modes de l'existence qu'au moyen des modifications déterminées par ses propres facultés, et qu'une des tâches importantes de la philosophie consiste à trier dans l'acte de la connaissance les parts respectives du sujet connaissant et de l'objet connu. Mais en admettant que ce triage soit possible, Sir W. Hamilton renverse la doctrine de la relativité. Ici M. Mansel répond que la connaissance de l'objet est produite à la fois par l'esprit et par l'objet extérieur. S'il en est ainsi, il faut ou bien admettre que les deux facteurs agissent conjointement dans chaque partie de l'effet, et c'est là l'opinion de Kant, la thèse authentique de la relativité de la connaissance, ou bien envisager les attributs connus par nous comme provenant, les uns de l'objet seul, les autres de l'esprit seul, ainsi que le fait Sir W. Hamilton ; et alors on est infidèle à la doctrine de la relativité de la connaissance.

M. Mansel se retranche derrière la distinction de l'*objet* et de la « *chose en soi* ; » il veut que le terme d'*existence objective* signifie l'existence donnée par la perception, et que le phénomène soit quelque chose à la fois de matériel et d'intellectuel. C'est en

effet ce que Kant enseigne, et il est en droit de le faire, parce que pour lui l'objet de la connaissance est une représentation de notre propre esprit. Sir W. Hamilton, au contraire, s'est montré un adversaire persévérant de cette théorie de la perception, qu'il appelle *représentative;* il n'a pas cessé d'affirmer le contact direct de l'esprit avec l'objet. M. Mansel allègue que, si l'objet est dans l'espace et dans le temps, « *la chose en soi* » est indépendante de ces conditions. Ceci encore est du kantisme, ce n'est pas le point de vue du philosophe écossais. Pour ce dernier, l'espace et le temps sont, en même temps que des formes *à priori* de l'esprit, des réalités extérieures, connues empiriquement. M. le professeur Masson explique la pensée de notre auteur en disant que les qualités premières de la matière sont, dans l'opinion de Sir W. Hamilton, des phénomènes, c'est-à-dire qu'ils dépendent de quelque existence inaccessible à notre connaissance. Mais Sir W. Hamilton n'établit nulle part une distinction entre le corps, objet de la perception, et une substance qui en serait le *substratum.*

II

En quoi Sir W. Hamilton diffère-t-il réellement des philosophes de l'Absolu ? — Dans son examen de la philosophie de M. Cousin, notre auteur demande si nous avons une intuition immédiate de Dieu.

Suivant M. Cousin, tout acte de conscience donne trois éléments: un élément fini, un élément infini, et l'unité de l'un et de l'autre. De ces trois éléments, Sir W. Hamilton n'admet que le premier, et il nie ainsi que Dieu soit un objet d'intuition directe. Pour le fond du débat, M. S. Mill se range ici du côté de celui dont il analyse la philosophie; cela ne l'empêche pas de critiquer ses arguments.

Il s'agit avant tout de définir les termes. Le mot *infini* ne demande pas d'explication. Celui d'*absolu* signifie, en premier lieu, quelque chose de *fini*, d'*accompli.* Dans ce sens, il peut être opposé au terme d'*infini*, par la raison qu'il y a des choses dont la perfection est dans leur limitation. Affirmer, par exemple, un minimum absolu de matière, c'est nier la divisibilité infinie. En second lieu, ce mot peut perdre le sens de *limité* tout en retenant celui de *parfait* ou *complet.* Par exemple, étant donné un être d'une puissance infinie, la connaissance de cet être, si elle est parfaite, sera absolue. Troisièmement, l'absolu est aussi l'opposé du *re-*

latif. Enfin, il désigne encore ce qui est *indépendant* de quelque autre chose que ce soit. D'après ce dernier sens, absolu est synonyme de *cause première*.

Or, tandis que M. Cousin identifie l'infini et l'absolu, Sir W. Hamilton les distingue comme les deux espèces d'un genre. Le genre, c'est l'*inconditionné*. L'*infini* désigne ce qui est « *inconditionnellement illimité;* » l'absolu, ce qui est « *inconditionnellement limité.* » Le mot « *inconditionnellement* » n'est pas expliqué. Quant au terme d'*absolu*, il peut, d'après Sir W. Hamilton, se prendre dans deux acceptions. Il signifie quelque chose qui n'est pas *relatif;* il désigne aussi *ce qui n'est pas relatif en tant que fini, parfait, accompli*. Cette terminologie est assurément peu précise et difficile à entendre.

Maintenant, pourquoi ne connaissons-nous pas l'*inconditionné?* Parce que nous ne saurions le concevoir qu'en faisant abstraction des conditions mêmes dans lesquelles notre pensée réalise la connaissance, et que penser, c'est conditionner. Sir W. Hamilton s'applique à démontrer que les conditions dont M. Cousin fait dépendre la compréhension excluent forcément la possibilité d'une connaissance, pour ne pas dire d'une conception de l'Absolu, et que l'Absolu du métaphysicien français est quelque chose de relatif et de conditionné. A cet effet, il remarque : 1° que toute connaissance implique une pluralité de termes, et que l'Absolu, en tant qu'absolument universel, est absolument un; 2° que l'Absolu, étant indiqué par M. Cousin comme cause absolue, est par là même quelque chose de relatif, parce que la causalité est une relation.

Notons ici que les arguments de Sir W. Hamilton cessent d'être applicables dès l'instant où à l'abstraction métaphysique, « l'*Absolu* », on substitue l'idée plus concrète et plus intelligible de « *quelque chose d'absolu.* » L'Absolu, c'est-à-dire un être possédant *tous* les prédicats d'une manière complète, est assurément inconcevable, et il en est de même de l'Infini. Mais il ne s'ensuit pas que nous ne puissions pas concevoir une réalité concrète comme infinie ou comme absolue. Est-il vrai que dans la conception de quelque chose d'infini nous ne saisissions qu'une négation? Non: des éléments positifs s'associent dans cette conception à l'élément négatif. Celle de l'espace infini, par exemple, a un élément négatif, l'absence de limites, et un élément positif, l'idée d'espace et d'un espace plus grand que tout espace fini. Ou bien, dira-t-on que *la vie éternelle* soit une conception purement négative et que l'immortalité soit inconcevable? S'il est vrai que notre con-

ception de ces choses est *inadéquate* à ce qu'elles sont en réalité, la différence est grande pourtant entre une conception réelle bien qu'inadéquate, et l'impossibilité de toute conception. Sir W. Hamilton aurait-il songé à dire de l'idée de Dieu ce qu'il dit de l'infini, que c'est un faisceau de négations? L'application du caractère de l'absolu à un attribut donné peut fournir une conception inadéquate, sans que celle-ci soit pour cela une pure négation. Un être absolu en connaissance est un être qui sait littéralement toutes choses; ce n'est pas là une conception négative ou dénuée de sens. Il est très-vrai que la connaissance suppose une pluralité et une diversité. Une chose n'est connue qu'à la condition d'être différente de nous et des autres choses. Mais il n'est pas nécessaire que cette pluralité soit inhérente à la chose elle-même: il suffit que celle-ci soit rapprochée de choses autres qu'elle. D'ailleurs, ce qui est un est-il impossible à connaître comme pluralité? Assurément l'unité absolue n'est pas une unité indivisible ou le minimum de l'être; elle est au contraire un tout absolu, le tout qui comprend toutes les choses, le plus haut degré possible de pluralité. Sir W. Hamilton aurait-il consenti à dire de Dieu ce qu'il dit de l'Absolu, qu'il n'est pas connu sous la condition de pluralité, c'est-à-dire, en tant que distinct de nous et des objets de la nature?

Notre auteur affirme encore que l'idée de cause est incompatible avec l'Absolu, parce qu'une cause est quelque chose de relatif et implique un effet. L'argument serait sans réplique, si l'Absolu était non-seulement exempt de relation, mais incapable de jamais entrer dans aucune relation. Est-ce là ce qu'on entend par l'Absolu, quand on l'identifie avec le Créateur? Il a beau impliquer par lui-même une existence en soi, n'ayant de relation avec rien : le seul Absolu qui nous intéresse et auquel nous croyons, doit être capable d'entrer avec les choses non-seulement dans une relation déterminée, mais dans toutes les relations possibles.

Reste un dernier argument: « Penser, dit Sir W. Hamilton, c'est conditionner. » Voyons d'abord ce que cela signifie. En général, la *condition* est ce qui doit être pour qu'une autre chose existe. L'inconditionné serait donc ce qui ne dépendrait d'aucun antécédent, ou la cause première. Ce n'est pas cette conception que Sir W. Hamilton peut avoir dans l'esprit, car il parle quelque part de l'effet comme étant la *condition* de sa cause. Il considère en général comme la condition d'une chose ce qui est impliqué par elle, et fait de *conditionné* l'équivalent de *relatif*. L'*inconditionné* serait ainsi *le*

contraire du relatif, tous les *noumènes*, toutes *les choses en soi*. En effet, Sir W. Hamilton semble attacher souvent ce sens au terme de conditionné. Mais ce ne peut être le cas dans le passage que nous avons cité plus haut, où l'auteur déclare que l'inconditionné est le genre dont l'infini et l'absolu sont les deux espèces, car les choses en soi, la matière et l'esprit, par exemple, ne sont pas toutes infinies et absolues. Il est donc probable que notre auteur entend ici par *condition* les *lois nécessaires de la pensée*, et qu'il applique la maxime scolastique: « *Quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis.* » Acceptons ce sens, d'autant plus que M. Mansel nous garantit qu'il est en effet celui de Sir W. Hamilton. Qu'en résulte-t-il? Il en résulte que l'inconditionné n'est pas égal à l'infini plus l'absolu, que l'infini et l'absolu ne sont pas nécessairement inconditionnés. Un être infini est pensé en rapport avec des conditions, mais non comme limité par elles. Si penser Dieu comme éternel et présent partout, c'est le penser dans l'espace et le temps, nous pensons Dieu dans l'espace et le temps; sinon, nous sommes capables de penser quelque chose hors de l'espace et du temps.

Concluons: Sir W. Hamilton a prouvé que nous ne saurions avoir aucune connaissance d'un être qui n'est rien qu'infini, ou rien qu'absolu, mais il n'a rien prouvé relativement à des personnes ou à des choses concrètes possédant infiniment ou absolument certains attributs déterminés.

III.

Ce que Sir W. Hamilton refuse à la connaissance, il l'attribue à la *croyance*. Nous l'avons vu affirmer la relativité de la connaissance, en ce sens du moins que l'absolu, l'infini, l'inconditionné sont nécessairement soustraits à notre savoir. Nous le voyons, maintenant, enlever à cette affirmation toute sa signification en reconnaissant dans la croyance le principe d'une certitude qui précède et fonde la connaissance, et qui n'est pas limitée comme cette dernière. Sir W. Hamilton a tiré de la distinction, très-juste en elle-même, entre la connaissance et la croyance des conséquences inadmissibles. D'une part, en effet, il est impossible de comprendre comment l'infini et l'absolu, que les contradictions inhérentes à leur idée empêcheraient d'être un objet de connaissance, pourraient devenir l'objet d'une croyance. D'autre part, on ne voit pas pourquoi des êtres infinis ou absolus, qui sont admissibles pour la foi parce qu'ils n'impliquent pas contradiction, ne seraient pas connus de la même

connaissance dont nous connaissons toutes les autres choses, c'est-à-dire d'une manière relative quant à nous.

IV.

De ce que nous sommes incapables de concevoir la possibilité d'un certain fait, sommes-nous en droit d'inférer que le fait est *impossible?* Sir W. Hamilton le nie avec raison. En effet, ce qui nous semble impossible ne doit cette apparence qu'au fait d'une forte association engendrée par une expérience prolongée, que nous convertissons forcément en une loi nécessaire et considérons comme telle jusqu'au moment où une autre partie de notre expérience vient nous aider à désagréger les idées associées. En outre, quand il serait vrai que certaines incapacités de concevoir fussent inhérentes à notre esprit, nous ne serions point autorisés par là à affirmer que ce que nous sommes incapables de concevoir ne peut pas exister. Une telle conclusion supposerait entre l'univers de la pensée et l'univers de la réalité un accord dont on serait bien embarrassé de donner la moindre preuve.

Mais Sir W. Hamilton dit quelque chose de plus. Il ne déclare pas seulement que ce qui est inconcevable n'est pas faux par cela même; il affirme encore que ce qui est inconcevable n'est pas pour cela incroyable. Cherchons à saisir ce qu'il entend par *inconcevable.* C'est d'abord ce dont l'esprit ne peut se former une représentation; c'est ensuite ce que nous pouvons concevoir comme imaginaire, sans pouvoir nous le représenter comme réalisé. Reid a reconnu et distingué ces deux sens du terme. Sir W. Hamilton en ajoute un troisième. Donnant au mot *concevoir* le sens de *faire rentrer dans une catégorie plus générale,* il appelle inconcevable ce que nous exprimons par *inexplicable*, *indémontrable*, échappant à l'analyse. On ne saurait admettre ce dernier sens, d'après lequel les vérités générales dont nous sommes le plus certains seraient appelées inconcevables.

Cela dit, l'inconcevable peut-il être cru vrai? La chose ne fait aucun doute pour les propositions qui sont inconcevables au troisième des sens indiqués. Ce qui est inconcevable d'après le second sens peut être pareillement cru avec une entière intelligence. Enfin, quelque chose d'inconcevable, selon la première acception, peut être cru, si nous y attachons un sens; seulement on ne saurait dire que ce soit avec intelligence. Par contre, nous n'avons pas la faculté de croire ce qui n'a pour nous aucun sens. Or, il ne suffit pas à Sir W. Hamilton d'avoir dit que l'inconcevable *peut* être

vrai: il déclare que nous *savons* que plusieurs choses inconcevables *sont* vraies. Tout ce que nous pouvons penser positivement, dit-il, est situé entre deux pôles opposés de la pensée. Exclusifs l'un de l'autre, ceux-ci ne sauraient, en vertu des principes d'identité et de contradiction, être vrais l'un et l'autre; mais, comme il n'y a pas entre eux de terme intermédiaire, il est nécessaire que l'un *ou* l'autre soit vrai. L'espace, par exemple, doit être limité ou illimité; cependant, nous ne pouvons le penser ni limité, ni illimité, car nous ne pouvons ni concevoir un minimum d'espace, ni poursuivre à l'infini la division de l'espace. La considération du temps et de la volonté offrent des antinomies du même genre.

Examinons la notion de l'espace. Il est parfaitement vrai que des lois psychologiques connues nous empêchent de concevoir une limite à l'espace. Mais l'espace infini est-il de même inconcevable? Sir W. Hamilton dit que concevoir une chose, c'est la penser dans ou sous une autre chose. Cette thèse ne peut avoir d'autre sens que celui du principe bien connu : quand nous jugeons, nous pensons le sujet sous le prédicat. Il s'ensuivrait que nous ne pourrions affirmer aucun prédicat d'un sujet qui serait infini, comme Dieu, le temps, l'espace.

Cette *reductio ad absurdum* pourrait à la rigueur suffire. Entrons cependant plus avant dans le sujet. Nos prédicats généraux ne sont pas finis : ils sont tous, au moins potentiellement, infinis, le caractère constitutif d'une notion générale étant d'être sans limite. On nous objectera que, si le nombre des individus placés sous une notion générale est infini, la série des attributs dont cette notion générale est le sommaire est une quantité finie. Mais que prétend-t-on conclure de là? Qu'un être possédant à un degré infini un attribut donné ne peut être pensé sous cet attribut même, que l'infinie bonté ne peut être pensée comme bonté? Les prémisses sont jugées dans leur conclusion.

Notre auteur insiste : il répète que l'espace infini est une conception purement négative. Mais, encore une fois, l'espace infini, s'il a un attribut négatif, possède en même temps des attributs positifs, les attributs de l'espace et celui d'être plus grand qu'aucun espace fini. Ailleurs, Sir W. Hamilton argue du fait que, pour concevoir l'espace infini, nous aurions besoin d'un temps infini. Oui, s'il s'agissait de porter notre pensée sur chaque partie de l'espace infini. Mais, à ce compte, que de choses seraient inconcevables! Il nous suffit en général de saisir un objet par quelques-uns des attributs qui le distinguent de tout autre, et c'est ce que nous poupouvons faire à l'égard de l'espace infini.

Conclusion: l'espace infini n'est pas inconcevable.

Un minimum de divisibilité et une divisibilité sans limite le sont-ils davantage? Quant à cette dernière, nous n'avons pas plus de difficulté à concevoir la petitesse sans limite que la grandeur sans limite. D'un autre côté, on ne conteste pas le minimum visible, c'est-à-dire un minimum qui cesse de l'être par l'effet du grossissement d'un instrument optique. Mais supposons qu'à un certain moment le grossissement s'arrête, alors même que les instruments sont mécaniquement constitués pour grossir toujours davantage; nous serions forcés de croire qu'il existe un minimum d'étendue, et nous ne pourrions concevoir la continuation de la divisibilité.

D'ailleurs, accordons que les deux hypothèses opposées sont inconcevables: en comprendra-t-on mieux le sens de l'affirmation que le conditionné se trouve entre elles dans une sorte de position intermédiaire? Nous ne pouvons penser, dit Sir W. Hamilton, l'espace ni avec ni sans une limite; nous concevons seulement un certain espace limité, un cercle, un triangle, une ellipse. Mais ce sont là des modes du fini, l'un des termes extrêmes. Ou plutôt, ce que notre auteur appelle le terme intermédiaire, n'a aucune corrélation avec les extrêmes. Ceux-ci se rapportent à l'espace en général, comme à un tout collectif; la pensée « conditionnée » ne se rapporte qu'aux parties de l'espace et à des classes de ces parties.

Si nos objections ont de la valeur, la « loi du conditionné » ne repose pas sur un fondement rationnel.

M. Mansel, partant des prémisses de Sir W. Hamilton, affirme que Dieu ne peut être conçu ni connu par nous, et que l'adoption ou le rejet d'une doctrine sur la divinité doit dépendre exclusivement des preuves produites pour établir la divine origine de la religion qui l'enseigne. A notre avis, cette théorie est la plus pernicieuse de celles qui ont cours aujourd'hui. Montrons que non-seulement elle ne s'accorde pas avec une vraie théorie des facultés humaines, mais encore qu'elle n'est pas justement déduite des prémisses de l'auteur.

D'après M. Mansel, avoir de la nature divine une connaissance qui permît à la raison humaine de prononcer en matière de théologie, ce serait concevoir la divinité comme elle est, c'est-à-dire, comme cause première, comme quelque chose d'absolu, d'infini. Par *absolu*, il entend *ce qui existe en soi et par soi, ce qui n'a de relation nécessaire avec aucun autre être.* Le sens naturel de ces derniers mots est seulement: *capable d'exister hors de toute rela-*

tion avec quelque autre chose que ce soit. Mais l'argument exige qu'ils signifient: *incapable d'exister dans une relation avec quelque autre chose que ce soit.* Or, d'une part, M. Mansel ne peut adopter et n'adopte pas le second sens, qui ne saurait être appliqué à Dieu. D'autre part, il ne le rejette pas non plus, car selon lui une cause ne saurait être absolue, ni l'Absolu être cause. Pourquoi cela? une cause n'a-t-elle pas d'existence possible en dehors de ses effets? Ou bien, dira-t-on que ce qui est une fois conçu comme capable d'exister à part de toute relation peut bien exister en relation, mais ne peut être conçu ou pensé en relation avec quelque chose? Ce serait aussi raisonnable que de prétendre que, parce que nous aurons une fois pensé Newton comme anglais, nous ne pouvons plus le penser comme mathématicien. M. Mansel dit encore que, si l'Absolu devient cause, ce ne peut être que comme agent volontaire, et, par conséquent, conscient; mais la conscience implique une relation, et toute relation est en contradiction avec la notion de l'Absolu. Plus de doute, dès lors, sur le sens que M. Mansel donne au mot *absolu.* De deux choses l'une, il faut ou changer entièrement la définition, ou déclarer que Dieu n'est pas un être absolu. Lorsque, après cela, M. Mansel affirme que l'Absolu et l'Infini, entendus comme la somme de tous les prédicats, ne peuvent pas être conçus ni connus, nous lui accordons sa thèse sans difficulté. Mais que penser, en ce cas, de l'assertion que Dieu est l'Absolu? Nier, comme le fait plus loin notre auteur, que l'Absolu puisse être un tout composé de ses parties, ou une substance consistant dans ses attributs, ou un sujet conscient en opposition à un objet, c'est sans doute en faire une abstraction inconcevable. Mais qu'y a-t-il là qui interdise de concevoir un être absolument juste, ou absolument sage? Il en est de même de l'infini. M. Mansel déclare, il est vrai, que les contradictions ne sont pas dans la nature de l'Absolu ou de l'Infini en lui-même, mais seulement dans la conception que nous en avons. Mais alors, en quel sens l'être que nous devons croire absolu et infini, est-il absolu et infini? C'est ce qu'on ne nous dit pas, et au fond c'est bien à l'Infini et à l'Absolu, tels que les donne la définition, que l'on nous invite à croire.

Venons à la conclusion pratique de notre adversaire: nous ne pouvons connaître les attributs divins d'une manière qui nous autorise à rejeter aucune assertion sur la divinité comme incompatible avec le caractère de Dieu. Nous ne pouvons, dit M. Mansel, connaître Dieu comme il est en lui-même. Soit. Mais nous pouvons

le connaître, aussi bien que toute autre chose, comme il est relativement à nous, et quand je rejette une doctrine comme incompatible avec la nature de Dieu, l'incompatibilité que j'ai en vue ne se rapporte pas à ce que Dieu est en lui-même, mais à ce qu'il est en tant que manifesté à nous. Autrement il faut aller plus loin, et dire non-seulement qu'un être absolu est impossible à connaître en soi, mais que les attributs relatifs d'un être absolu sont pareillement inaccessibles à notre connaissance; il faut dire que la bonté finie de l'homme, par exemple, ne peut devenir le type auquel nous rapportons la bonté infinie de Dieu, sans que nous tombions par là même dans ce rationalisme vulgaire qui fait de la raison de l'homme le critérium suprême de la vérité religieuse. Nous arrêtons ici notre auteur. Nous pouvons bien ignorer ce qu'est la bonté infinie en tant qu'infinie; mais nous savons qu'elle est la bonté. Si la bonté de Dieu n'est qu'un attribut incompréhensible, pourquoi l'appeler de ce nom et vénérer l'Être qui la possède? D'ailleurs, comment se confier à la véracité de Dieu, et croire à sa Révélation, à moins de lui assigner les attributs moraux qui se trouvent à un degré inférieur chez l'honnête homme?

V.

Toutes les théories de l'esprit humain se donnent pour être des interprétations de la conscience. La *conscience*, dit Sir W. Hamilton, est la reconnaissance par l'esprit ou le moi de ses propres actes ou affections. Tous les philosophes sont d'accord sur ce point. Mais beaucoup d'entre eux (*Reid* et *Stewart*, entre autres) prennent ces expressions dans leur sens naturel de *conscience de soi*, et excluent du domaine de la conscience le monde extérieur. Sir W. Hamilton pense que la conscience d'une perception est la conscience d'une chose perçue et qu'un acte de connaissance n'existant et n'étant ce qu'il est que par rapport à son objet, l'acte lui-même ne peut être connu qu'à travers l'objet auquel il se rapporte. Il en résulte que la conscience n'embrasse pas seulement le moi et ses modifications, mais aussi le non-moi.

La conscience, dit notre philosophe, ne peut se rapporter qu'à des choses actuellement présentes. Et d'abord, présentes dans le *temps*. Reid assigne le passé à la mémoire, le présent à la conscience. Mais il pense que la mémoire est une connaissance immédiate du passé, exactement comme la conscience est une connaissance immédiate du présent. Sir W. Hamilton estime que

la mémoire est un acte, et qu'un acte n'existe que dans le présent, que la mémoire est un acte de connaissance à l'égard du présent et un acte de foi relativement au passé. En second lieu, l'objet de notre conscience doit être aussi présent en *situation*, en contact direct avec nos organes. Lorsque dix personnes contemplent le soleil ou la lune, chacune d'elles voit un objet différent, et même deux objets, l'un avec son œil droit et l'autre avec son œil gauche. Ce n'est que par un raisonnement que nous unissons les objets des sens avec des existences placées au delà de la sphère de la connaissance immédiate.

Ces remarques sur la connaissance du passé et la perception de ce qui est éloigné sont justes; elles constitutent un progrès marqué sur la théorie de Reid. Sir W. Hamilton considère comme équivalents les trois termes de *conscience*, de *connaissance immédiate* et de *connaissance intuitive*, étendant ainsi plus que ne le fait Reid le sens du mot conscience. Ce changement importe peu. En revanche, on n'est pas médiocrement surpris de voir Sir W. Hamilton affirmer que la conscience renferme tout acte de connaissance. En effet, comment dès lors peut-il dire que nous n'avons pas conscience du passé? Notre auteur a donc deux définitions de la conscience, puisqu'il entend par ce mot tantôt la connaissance directe, immédiate ou intuitive, tantôt la reconnaissance par l'esprit de ses propres actes et affections. On pourrait, d'après cela, être tenté de croire que la conscience n'est pas pour Sir W. Hamilton l'acte même de connaître ou de savoir, mais une opération subséquente, par laquelle nous nous apercevons de cet acte. Mais non; il nie que ce soient là deux faits distincts, et paraît avoir sur l'identité réelle entre nos divers états intellectuels et notre conscience de ces états la même conviction que Brown avait eue avant lui, et que M. James Mill a exposée et soutenue avec beaucoup de clarté et de force. Quand je suis piqué par une épingle, je puis à mon gré employer les termes de *sensation*, *sentiment*, *douleur*, ou celui de *conscience;* toutes ces expressions ne désignent en fait qu'une seule chose. Pareillement, avoir *une idée*, et avoir *le sentiment d'une idée* ne sont que deux locutions différentes, qui indiquent la même chose. Il en est de même encore du *sentiment* de l'idée et de la *conscience du sentiment*. Les mots *conscient* ou *conscience* ne correspondent pas à un sentiment distinct: ils sont l'appellation générique des sentiments divers d'une créature sensible. A cela, Sir W. Hamilton ajoute que, pour être appelés conscients, nos actes intellectuels ne doivent pas être considérés en

eux-mêmes, mais rapportés à un sujet ou au moi. Nous n'avons pas la connaissance d'un événement passé, pas plus que celle du soleil: nous *croyons* l'un et l'autre. Mais cette croyance est un fait présent quant au temps et quant au lieu, un phénomène de notre propre esprit, et c'est de ce phénomène que nous avons conscience.

D'autre part, la conscience de l'acte ne va pas sans la conscience de l'objet auquel l'acte se rapporte. Sir W. Hamilton applique ce principe aux perceptions. Mais les perceptions ne sont pas, parmi les opérations intellectuelles dont nous avons conscience, les seules qui s'adressent à un objet extérieur. Les croyances à cet égard ne diffèrent pas des perceptions. Nous avons donc aussi conscience de l'événement passé, du corps éloigné, de l'infini et de l'absolu. Et si ces objets sont connus immédiatement, que devient la ligne de démarcation tracée entre la croyance et la connaissance? Dira-t-on que la connaissance de l'objet de la foi n'est pas la connaissance de l'objet en tant qu'il existe, mais la connaissance de l'objet en tant qu'il est cru? Mais Sir W. Hamilton s'est interdit cette solution en la rejetant à propos de la perception. La vérité est qu'il ne se pouvait rien imaginer de plus absurde que cette idée, contredite par l'expérience journalière, que la croyance à une chose implique la connaissance de cette même chose. Une telle absurdité suffit pour réfuter la théorie qui y conduit, à savoir que la conscience d'un acte implique la conscience de l'objet auquel cet acte se rapporte.

VI.

Pour tous les philosophes, la conscience décide de la conviction. Cette proposition, pour n'être pas sujette à contradiction, n'est pourtant pas une proposition identique. Elle implique qu'il est des choses que nous connaissons immédiatement ou intuitivement; et à son tour cette dernière thèse est évidente si nous connaissons quoi que ce soit, car il n'y a de connaissance médiate que s'il y en a une immédiate. La considération qu'il faudrait présenter à l'être imaginaire qu'on appelle un sceptique complet consisterait à lui faire cette question: sentons-nous jamais quelque chose? Le sentiment étant la sorte de conviction à laquelle toutes les autres se laissent ramener, il suffit au dogmatiste que sa doctrine résiste à tous les arguments qui n'attaquent pas le témoignagne des sens. Or que nous atteste la conscience?

Les faits de conscience, nous répond Sir W. Hamilton, rendent té-

moignage, ou bien de leur propre existence, soit idéale, soit phénoménale, ou bien de l'existence objective de quelque chose au delà. La première de ces deux existences n'a jamais été l'objet d'un doute; au contraire, presque tous les philosophes modernes ont douté de la seconde. Douter de la première, serait douter que la conscience est, tandis que le doute n'existe que dans et par la conscience. Mais la conscience n'est qu'un phénomène, l'opposition entre le sujet et l'objet peut n'avoir rien de réel, et l'objet être une simple représentation intellectuelle. De même, dans un acte de mémoire, la conscience unit une existence présente avec une existense passée; je ne puis nier le phénomène actuel, mais je puis soutenir, si je le veux, que le souvenir du passé dans la conscience n'est rien qu'un phénomène, qui n'a pas de réalité au delà du présent. Stewart estime que l'existense actuelle des phénomènes de conscience et la réalité de ce qui est renfermé dans leur témoignage reposent sur un fondement également solide. C'est une erreur: le fait du témoignage est un acte de conscience dont je ne saurais douter sans me mettre en contradiction avec moi-même; mais rien ne m'empêche d'affirmer que ce que je suis forcé de considérer comme le phénomène de quelque chose de différent de moi n'est après tout qu'une modification de mon esprit. On le voit: ce n'est pas la réalité de la conscience qu'il y a lieu d'établir, c'est sa véracité.

A cette remarquable exposition de Sir W. Hamilton deux choses sont à objecter. Selon lui, nous serions contraints d'admettre que la conscience atteste une réalité extérieure. Il est bien certain que nous percevons ce qui fait impression sur nous comme étant dans un objet; mais pourquoi n'y aurait-il pas là une habitude acquise, semblable à ce qu'est, dans l'opinion de la plupart des philosophes, la perception de la distance par le moyen de l'œil? En second lieu, Sir W. Hamilton nous dit que nul ne peut douter de la conscience, parce que le doute est lui-même un fait de conscience, et que douter de la conscience serait douter que l'on doute. Mais le doute n'est pas un fait de conscience, c'est la simple négation d'un fait de conscience. Ou bien encore le doute est une assurance insuffisante; en admettant qu'il soit possible de douter de la conscience, on peut douter de divers faits de conscience à des degrés divers, et l'incertitude générale de la conscience serait peut-être le fait qui paraîtrait le moins incertain. Rien n'empêche assurément de se représenter une personne qui doute du témoignage de ses sens, qui doute même si elle doute. Mais chacun est d'ac-

cord avec notre auteur pour affirmer qu'un fait réel de conscience ne peut être l'objet d'un doute ou d'une négation.

Cela dit, revenons à la distinction établie entre les faits qui sont donnés dans l'acte de conscience et ceux à la réalité desquels cet acte rend témoignage. Sir W. Hamilton prétend que la plupart des philosophes modernes, tout en reconnaissant les affirmations de la conscience, en nient la véracité. Cela est faux. Pour quelques-uns, la conscience ne rend témoignage à rien qui la dépasse. D'autres ont cru à un témoignage de la conscience, mais à un témoignage différent de celui que Sir W. Hamilton lui attribue. Les uns n'ont pas cru aux faits que le philosophe écossais suppose attestés par elle; les autres n'ont pas jugé que ces faits fussent l'objet d'une connaissance intuitive. Plusieurs ont à la fois admis les faits et estimé qu'ils étaient connus intuitivement. Ces derniers ne diffèrent guère de notre auteur. C'est pourtant contre eux qu'il s'escrime le plus, en s'efforçant de prouver que nous devons croire à notre conscience.

Sa démonstration revient à dire que refuser de croire à la conscience serait accuser le Créateur de mensonge. Mais sur quoi repose la véracité du Créateur? Elle ne peut être connue que par intuition ou par démonstration. Dans le premier cas, elle est elle-même un fait de conscience; dans le second, c'est encore sur la conscience que s'appuie en dernière analyse la démonstration. On voit donc que la foi en la conscience est toujours le fait primitif. C'est peut-être pour cela que Sir W. Hamilton se borne à présenter son argument comme une présomption, en ce sens que la véracité divine doit être crue jusqu'à preuve du contraire. Mais une telle position est intenable. Si la véracité divine est certifiée par une démonstration plus forte que le témoignage de la conscience, l'argument est plus qu'une présomption; dans le cas contraire, il est moins que cela. Et cependant, on ne saurait convaincre notre auteur d'une pétition de principe. Il lui suffirait, pour se défendre, de rappeler la distinction qu'il a établie entre les faits donnés dans la conscience elle-même et ceux à la réalité desquels elle ne fait que rendre témoignage. C'est en faveur de ces derniers que la véracité divine serait invoquée: et cette véracité elle-même serait prouvée par la conscience, mais seulement par les faits donnés dans l'acte même de conscience. Il y aurait ainsi deux degrés dans l'argumentation: d'abord les phénomènes de la conscience considérés en eux-mêmes, à l'égard desquels le scepticisme serait reconnu impossible, et qui prouveraient la véracité divine; et ensuite,

la véracité divine accréditant à son tour le témoignage de la conscience à l'égard des faits placés en dehors et au delà d'elle-même. A moins donc qu'il ne soit coupable de paralogisme, Sir W. Hamilton fait reposer notre connaissance de Dieu sur l'affirmation que la conscience donne d'elle-même, et non sur son témoignage en faveur d'aucune chose qui soit au delà d'elle-même. Il nous fournit l'assurance que la forme la plus extrême du scepticisme philosophique n'ébranle pas les bases de la religion naturelle. Mais l'argument tiré de la véracité divine laisse à désirer, tant qu'il n'a pas été prouvé que Dieu a réellement voulu la croyance qu'on fonde sur sa véracité. Notre auteur infère son assertion de ce que la Divinité a fait de ce témoignage de la conscience une partie de notre nature. Mais il s'en faut bien que tous les philosophes, lorsqu'ils constatent en nous une *tendance naturelle* à croire une chose, y voient une raison d'admettre que Dieu a voulu que nous la crussions. Suivant Hume, cette tendance à croire cède bien vite devant les premiers efforts de la philosophie, et Kant est conduit par la considération des moyens dont Dieu nous a pourvus pour corriger l'erreur à prononcer qu'il est plus religieux de trouver l'intention de Dieu dans les verdicts de notre raison délibérante que dans ceux d'un instinct de nature.

Quoi qu'il en soit, la très grande majorité, sinon l'universalité des philosophes, n'a pas douté que le témoignage de la conscience à quelque chose qui est au delà d'elle-même ne méritât créance, si ce témoignage existait réellement; ce dont ils ont douté, c'est du fait même de ce témoignage. A première vue, il semble difficile qu'il puisse y avoir un doute sur ce point, sur la question de savoir si notre conscience affirme ou n'affirme pas une chose donnée. Aussi bien n'y en a-t-il réellement aucun tant que la conscience est simplement la conscience de soi, tant qu'on ne lui accorde pas le pouvoir d'affirmer des choses qui ne sont pas de purs phénomènes de l'esprit. Quoi que l'intuition nous apprenne, elle ne nous apprend certainement pas quelle connaissance est intuitive. Personne n'en est plus convaincu que Sir W. Hamilton. C'est lui en effet que nous avons vu adresser le reproche d'avoir mal interprété la conscience à M. Cousin qui trouve dans chaque acte de conscience l'attestation de trois choses, à Reid qui enseigne une connaissance intuitive du passé, à l'humanité en général qui se figure que tous les hommes voient le même soleil, un soleil éloigné de nous de quatre-vingt-douze millions de milles. Le simple examen de nous-mêmes ne saurait nous renseigner sur ce que

la conscience nous atteste. Reid s'était à l'origine mainte fois exprimé dans ce sens, et Sir W. Hamilton demande que la question soit réservée à la philosophie au lieu d'être déférée au sens commun.

Mais ici nous nous trouvons en présence de deux méthodes différentes pour l'étude des problèmes métaphysiques: la méthode *introspective* et la méthode *psychologique*. M. Cousin avance que Locke se fourvoya dès le début en posant comme première question celle de l'origine de nos idées, tandis que la vraie marche eût été de déterminer avant tout la nature actuelle de nos idées, de constater les données présentes de la conscience. Admettons cette manière de poser le problème. Il n'en est pas moins vrai qu'aucune tentative de déterminer les révélations directes de la conscience ne peut aboutir ou mériter quelque attention, si elle n'est précédée d'une enquête sur l'origine de nos idées acquises. Il semble à M. Cousin que les éléments réels et indécomposables de notre conscience actuelle sont autant de vérités dernières et élémentaires, dont il serait impossible de douter sans douter de la conscience. C'est préjuger la question. M. Cousin ne peut ignorer que, dans la pensée de ses antagonistes, les lois de l'esprit sont capables de créer, avec ces données incontestées de la conscience, des conceptions purement intellectuelles, qui s'identifient avec tous nos états de conscience. Comment réfuter ces penseurs? En leur montrant de deux choses l'une: ou que nous avions conscience d'objets étendus et extérieurs avant d'ouvrir les yeux à la lumière, ou qu'il est impossible que cette croyance ait été introduite postérieurement dans la conscience. Comme la seconde de ces voies est la seule qui nous soit ouverte, Locke a eu raison de penser que l'origine de nos idées est le problème capital de la science de l'esprit. On n'arrivera à dégager les éléments primitifs de l'esprit que par l'étude du mode de génération des faits intellectuels qui, d'un accord général, ne sont pas primitifs.

Quelques déclarations de Sir W. Hamilton feraient supposer qu'il sentait la nécessité d'un triage entre nos croyances naturelles vraiment primitives et les notions acquises que nous qualifions mal à propos d'intuitives. Et pourtant il rejette expressément la seule méthode qui puisse conduire à la solution du problème. La tentative de se représenter la manière dont nous obtenons la notion d'étendue lui paraît vaine, parce que nous ne pouvons nous imaginer la possibilité que cette notion ne nous ait pas tou-

jours appartenu. Mais qu'avions-nous appris de l'auteur de la philosophie du conditionné? Ne nous avait-il pas déclaré que des choses dont nous ne pouvons nous imaginer la possibilité peuvent être vraies, et que plusieurs doivent l'être? Or, Sir W. Hamilton reconnaît lui-même l'existence de certaines lois intellectuelles qui rendraient inconcevable pour nous un état de choses où nous n'aurions pas eu la notion de l'étendue.

Il suffit à Sir W. Hamilton, pour prononcer qu'un fait est simple, et par conséquent un fait de conscience, d'avoir constaté que nous n'avons pas la faculté de le ramener à une généralisation de l'expérience. Cette condition se trouve réalisée, lorsque le fait en question a le caractère de la nécessité. En ceci, notre auteur est d'accord avec Reid, Stewart, Cousin, Whewell et Kant, qui tous prétendent reconnaître les croyances qui font partie de notre conscience primitive à la nécessité pour nous de les penser, à l'impossibilité où nous sommes aujourd'hui de nous en défaire. Mais, premièrement, le fait de la discussion à laquelle ces croyances sont soumises contredit l'impossibilité alléguée. Secondement, cette incapacité pourrait n'être que l'effet d'une forte association.

On le voit, les véritables conditions de l'investigation psychologique sont entièrement méconnues. Que reste-t-il à la science, pour laquelle Sir W. Hamilton revendique la compétence exclusive de dresser l'inventaire de nos croyances naturelles? Une seule chose, en fait: la tâche d'en résoudre quelques-unes, et dans d'autres d'appliquer la loi qu'il appelle « *la loi d'économie.* »

VII.

Sir W. Hamilton reproche à la majorité des philosophes de récuser le témoignage de la conscience, lorsqu'il les gêne, et de l'écouter quand il leur sert à étayer quelqu'une de leurs opinions, violant ainsi la règle de droit: *falsus in uno, falsus in omnibus.* Pour le prouver, il entreprend la classification des diverses théories qui ont été émises sur la perception des objets matériels.

Il commence par celle qui lui paraît la vraie. Nous sommes, dit-il, immédiatement conscients d'un moi et d'un non-moi, connus l'un avec l'autre et en opposition l'un de l'autre. La conscience nous donne donc comme fait dernier une dualité originelle. Les deux termes se font exactement contre-poids, et chacun d'eux est à la fois dépendant et indépendant. Ce fait n'étant pas également accepté par tous les philosophes, un

premier classement doit distinguer entre ceux qui l'admettent et ceux qui ne l'admettent pas intégralement. Appelons les premiers *réalistes* ou *dualistes naturels*, et leur doctrine *réalisme* ou *dualisme naturel*. Les seconds se rangent en plusieurs groupes. Le premier renferme les penseurs qui refusent la réalité substantielle à l'existence phénoménale dont nous avons conscience. C'est la doctrine du *nihilisme*, dont les adhérents sont les *nihilistes* ou *non-substantialistes*. Après eux viennent les *réalistes* ou *substantialistes*, qui, tout en admettant un *substratum*, rejettent le témoignage de la conscience pour la connaissance *immédiate* d'un moi et d'un non-moi. Ils forment à leur tour deux classes, suivant qu'ils reconnaissent l'existence réelle de deux ou d'un seul *substratum*. Ceux-ci (les *unitariens*, les *monistes*) ne reconnaissent qu'un seul des deux termes, le moi à l'exclusion du non-moi (les *idéalistes*) ou le moi à l'exclusion du non-moi (les *matérialistes*), ou bien affirment l'identité absolue de l'un et de l'autre *(Schelling, Hegel, Cousin)*. Ceux-là attribuent une réalité égale au moi et au non-moi, à l'esprit et à la matière, ils consentent à les distinguer l'un de l'autre (les *dualistes*); mais ils nient que nous en ayons une connaissance immédiate. Ce scepticisme, toutefois, ne les empêche pas de maintenir l'existence d'un monde extérieur inconnu. Ce sont les *dualistes-hypothétiques* ou *idéalistes-cosmothétiques*. Tous les philosophes de cette catégorie considèrent la perception comme médiate ou représentative. Mais les uns voient dans l'objet immédiat de la perception une entité représentative, présente à l'esprit, sans toutefois la réduire à une pure modification intellectuelle (les disciples de *Démocrite* et d'*Epicure*, les *Aristotéliciens* partisans de la théorie vulgaire des espèces, *Malebranche, Berkeley, Clarke, Newton, Abr. Tucker*, peut-être encore *Locke)*, tandis que les autres tiennent l'objet immédiat pour une simple modification représentative de l'esprit (quelques *Platoniciens, Leibnitz, Arnauld, Condillac*, probablement *Descartes, Brown*).

Cette énumération suggère deux observations, l'une d'une application générale, et l'autre plus spéciale aux idéalistes-cosmothétiques. Sir W. Hamilton affirme de tous ces penseurs, à l'exception des réalistes naturels, qu'ils nient quelque partie du témoignage de la conscience. S'il avait dit qu'ils nient tous quelque opinion commune, son assertion serait inattaquable. Tous les philosophes, y compris Sir W. Hamilton, voient dans certaines opinions communes, que d'autres appelleront croyances naturelles, des préjugés naturels, et notre auteur alléguerait, sans doute, que les croyances

qu'il rejette ne sont pas primitivement dans la conscience. Mais presque tous ses opposants en disent autant de celles qu'ils repoussent. Ceux qui, comme Kant, trouvent dès le commencement dans la conscience interne des éléments qui n'existent pas dans l'objet, mais découlent des lois de l'esprit lui-même, ceux-là prêtent assurément le flanc à la critique de Sir W. Hamilton. Mais, à l'égard des penseurs qui ne dérivent pas de Kant, l'accusation manque de base.

Une seconde observation se rapporte aux *idéalistes-cosmothétiques*, qui sont classés en trois groupes, selon que l'objet représentatif supposé est envisagé, ou comme n'étant pas un état de l'esprit, mais quelque autre chose qui existe soit en dehors, soit en dedans de l'esprit; ou comme un état de l'esprit, mais distinct de l'acte de l'esprit percevant et ayant conscience de sa perception; ou enfin comme un état de l'esprit identique à l'acte même par lequel on nous dit que nous le percevons. De ces différents points de vue, les deux premiers sont à bon droit caractérisés comme affirmant la perception médiate ou représentative; la polémique dirigée contre eux par Reid, Stewart et notre auteur est victorieuse. Mais la troisième opinion, qui est celle de Brown, ne présente pas le même caractère. Ce que notre auteur entend toujours par la connaissance représentative d'une chose est la connaissance acquise à l'aide d'une image, c'est-à-dire de quelque chose qui lui *ressemble*. Au contraire, les modifications mentales de Brown et de ceux qui le suivent, ne sont pas supposées se rattacher par une *ressemblance* aux objets qui les produisent, puisque la seule relation entre l'objet et la modification qui lui correspond dans l'esprit est une relation de causalité, et que Brown ne partage pas l'erreur vulgaire qui veut que la cause ressemble nécessairement à son effet. La théorie de Brown est si loin d'admettre la perception *représentative*, qu'elle n'admet pas même la perception *médiate*. Elle nie tout objet intermédiaire entre l'esprit et l'objet extérieur, et ne reconnaît que l'acte de perception ou l'esprit percevant. Toute distinction entre Brown et Sir W. Hamilton semble dès lors disparaître; car le premier aussi croit que nous avons, à l'occasion de certaines sensations, la conviction instantanée et irrésistible de l'existense d'un objet extérieur; or, si cette conviction est immédiate et nécessitée par la constitution de notre nature, on ne saisit pas en quoi elle diffère de la conscience directe admise par notre auteur. Mais non; la différence existe, et la voici. Suivant Brown et Reid, la modification mentale produit en nous la croyance

irrésistible que l'objet existe. Au lieu de *croyance*, répond Sir W. Hamilton, dites *connaissance*. Observez, en effet, ce que font les philosophes. Ils distinguent, pour n'en garder que la première, les deux propositions suivantes, qui sont virtuellement identiques : 1° *je crois qu'il existe un monde matériel;* 2° *je crois que je connais immédiatement un monde matériel existant.* Eh bien, ils ont tort, tout en croyant que l'objet extérieur *existe*, de ne pas croire que nous le connaissons. Mais, dirons-nous à notre tour, comment distinguer entre la *croyance* intuitive de Brown et la *connaissance* de Sir W. Hamilton? Selon ce dernier, nous connaissons moins que nous ne croyons un monde extérieur. Qu'entend-il donc en disant que nous croyons que nous le connaissons?

Toutefois, si en général notre auteur ne réussit pas à dégager du clair-obscur la distinction entre croire et connaître, il paraît, dans ce cas spécial, avoir en vue ceci: c'est que la croyance de Brown en un objet extérieur, quoique instantanée et irrésistible, serait suggérée à l'esprit par la sensation même. Brown rattacherait ce fait à une loi générale d'après laquelle un fait suggère la croyance intuitive à une cause ou à un antécédent auquel il est invariablement uni. Au contraire, Sir W. Hamilton suppose que la connaissance de l'objet naît *avec* la sensation et lui est coordonnée. C'est en ce sens qu'il appelle la connaissance telle que l'entend Brown une connaissance *médiate*, et la connaissance telle qu'il la comprend lui-même, une connaissance *immédiate* de l'objet.

Brown, dit Sir W. Hamilton, affirme que nous inférons de l'interne à l'externe, du connu à l'inconnu. Cela est inexact; nous n'avons conscience d'aucune déduction ni d'aucune représentation; l'une et l'autre d'ailleurs, supposant une connaissance préalable de l'objet, seraient impossibles. Nous ne pouvons affirmer l'existence d'un monde extérieur qu'en tant que nous savons qu'il existe; et nous ne sommes autorisés à prétendre qu'une chose est représentative d'une autre, que si la chose représentée est connue indépendamment de sa représentation. Le *réaliste hypothétique* transforme donc un fait en une hypothèse, et une hypothèse en un fait.

Ce raisonnement de Sir W. Hamilton présuppose l'impossibilité de la théorie contre laquelle il est dirigé. Cependant qu'est-ce qui empêche d'admettre que, tout en n'ayant conscience que des sensations, nous soyons déterminés par une nécessité naturelle à attribuer ces sensations à quelque chose d'externe, comme à leur

substratum ou à leur cause? que nous soyons contraints d'inférer une cause dont nous ne connaissons rien absolument, sinon les effets? En outre, la conséquence de l'argument de notre auteur serait de lui faire nier qu'il existe rien qui ressemble à une connaissance représentative. Or, une de ses affirmations les plus positives est qu'une telle connaissance existe. La mémoire, entre autres, en fournit, selon lui, un exemple. L'acte du souvenir est un état présent de l'esprit dont nous avons conscience comme d'un état qui n'est pas absolu, mais qui est relatif à un autre état de l'esprit; et ce dernier état de l'esprit est représenté par le souvenir avec la croyance qu'il a réellement existé tel qu'il est représenté dans le moment actuel; l'existence de ce qui est ainsi connu médiatement se trouve simplement déduite de la croyance que la modification mentale représente véritablement ce qui dépasse la sphère de la connaissance. En substituant, dans ce passage, aux mots: « *un état passé de l'esprit,* » ceux de: « *un objet extérieur présent,* » les *idéalistes cosmothétiques* pourraient invoquer en leur faveur l'analyse de leur adversaire. Ils n'auraient pas même besoin de remarquer que l'expression « *représenter véritablement* » suggère l'idée d'une ressemblance, puisque, pour eux, ils se bornent à soutenir que la modification mentale vient de *quelque chose*, et que la réalité de ce quelque chose d'inconnu est attestée par une croyance naturelle.

Si de la mémoire, nous passons aux perceptions de la vue, là encore Sir W. Hamilton estime que nous ne percevons pas l'objet extérieur, mais son image, une modification de la lumière en relation immédiate avec notre organe visuel; que ce n'est pas par la perception, mais par le raisonnement que nous rattachons les objets des sens à des existences qui dépassent la sphère de la connaissance immédiate; qu'il suffit que la perception nous fournisse la connaissance du non-moi dans le fait de la sensation; et que c'est uniquement par l'effet d'une confusion de langage que nous lui attribuons le pouvoir de nous informer immédiatement des choses externes, qui sont les simples causes de l'objet immédiatement perçu par nous. Voilà donc un cas où nous savons qu'une chose est une représentation, quoique, dans l'opinion de notre auteur, ce qu'elle représente, loin de nous être connu actuellement, ne l'ait jamais été et ne doive jamais l'être. Les *idéalistes-cosmothétiques* ne font donc autre chose que se mettre au bénéfice de la même liberté dont se prévaut ici Sir W. Hamilton, et qui consiste à inférer d'un phénomène connu directement quelque chose d'inconnu qui en est

la cause. Si Brown a raison, nous dit-on, de deux choses l'une : l'esprit connaît la réalité de ce qu'il représente, ou il ne la connaît pas. La première supposition impliquant des absurdités et ne s'accordant pas d'ailleurs avec la doctrine de Brown, il ne reste plus qu'à admettre que l'esprit est *aveuglément* déterminé à *représenter*, et à représenter *avec vérité* la réalité qu'il ne connaît pas. Quelle est la cause de cette détermination aveugle de l'esprit? Est-ce l'esprit lui-même? est-ce quelque pouvoir surnaturel? Le dernier cas implique un miracle permanent; le premier est absolument irrationnel, puisque ce serait expliquer un effet par une cause qui lui serait tout à fait inadéquate. La connaissance procéderait de l'ignorance, l'intelligence de la stupidité, la vie de la mort. Nous répondons à tout cela que Brown n'a jamais parlé d'une modification mentale *représentant avec vérité* la réalité inconnue, et qu'il s'est contenté de constater une croyance instinctive implantée par la nature.

Mais si l'attaque de Sir W. Hamilton n'atteint pas Brown, elle frappe en plein sa propre théorie, puisque nous le voyons réduit, pour expliquer la mémoire, à choisir lui-même entre les alternatives qu'il offre à son adversaire. N'aurait-il pas été mieux inspiré en se contentant de dire qu'il y a conflit entre la doctrine de Brown et la conscience, en ce sens que nous croyons nous apercevoir en même temps de notre sensation et de la réalité extérieure? Tel est bien le fait; mais il ne prouve rien contre Brown, dont il ne contredit pas la théorie. Nous n'avons aucun moyen de nous assurer si, dans le premier acte de perception, la croyance à un non-moi s'est produite simultanément avec la sensation, ou si c'est la sensation qui lui a donné naissance. Toutefois nous savons que, dans ce dernier cas, la loi de l'association unirait si intimement dans notre conscience la croyance au monde extérieur et la sensation qui l'a suggérée, que, longtemps avant d'avoir la faculté de réfléchir sur nos opérations intellectuelles, nous serions tout à fait hors d'état de penser les deux faits autrement que simultanés.

Des présomptions égales militent donc en faveur de l'opinion de Brown et de celle de Sir W. Hamilton. Reconnaissons de plus que la différence qui les sépare est sans aucune importance. La question se réduit à savoir si la croyance irrésistible qui pénètre dans l'esprit, à l'occasion de la perception, est immédiate ou médiate. Le point où nos deux philosophes se séparent d'une manière vraiment grave est ailleurs. Selon Sir W. Hamilton, nous avons l'intuition directe, non-seulement de la réalité de la matière, mais

aussi de ses qualités premières, que nous connaissons être dans l'objet matériel, au lieu d'y voir de simples modifications de nous-mêmes. Au contraire, Brown admettait que la notion de matière nous est suggérée uniquement comme l'idée de quelque chose d'inconnu, dont tous les attributs, en tant que connus et conçus par nous, se réduisent à des affections de nos sens. En d'autres termes, Brown professait en réalité la doctrine que notre auteur ne fait que professer verbalement, soit la doctrine de la relativité de toute notre connaissance.

Les considérations qui précèdent font tomber bien des critiques adressées par Sir W. Hamilton à Brown et à Reid. Il s'étonne que ces penseurs n'aient pas su reconnaître dans le réalisme naturel et dans la troisième forme de l'idéalisme cosmothétique deux points de vue différents. Puis, il explique le fait en observant que Reid, étant réaliste naturel, ne songeait pas à la possibilité de l'autre opinion, et ne s'est pas suffisamment mis en garde contre elle dans son langage, tandis que Brown n'a jamais compris le réalisme naturel, ni admis que Reid eût professé une théorie différente de la sienne propre. Mais cette critique porte à faux. Si les deux philosophes n'ont jamais imaginé que leurs théories s'opposassent l'une à l'autre, c'est qu'ils étaient réellement d'accord. Reid était idéaliste cosmothétique au même titre que Brown. En effet, il enseigne que l'objet extérieur est perçu par l'intermédiaire de signes naturels, lesquels sont nos sensations interprétées par un instinct naturel. La notion de dureté, dit Reid, s'acquiert au moyen de la sensation particulière qui la suggère invariablement. La sensation, ajoute-t-il, a produit la notion de l'existence présente; certaines sensations nous suggèrent pareillement les idées d'étendue, de solidité, de mouvement. Une certaine sensation du toucher fournit à l'esprit la conception de la dureté : elle en est le signe naturel. Les sensations du toucher qui donnent les notions de qualités premières n'ont pas de noms; avant toute réflexion, l'esprit passe immédiatement du signe à la chose signifiée. Les principes originels de notre constitution intellectuelle, l'habitude et le raisonnement servent tour à tour à l'esprit pour passer du signe naturel à la chose signifiée. Ici, dans le cas des perceptions primitives, c'est du premier de ces moyens qu'il est fait usage; les signes sont alors les sensations, dont la variété a été proportionnée par la nature à la diversité des choses signifiées.

Sir W. Hamilton reconnaît bien que Reid a professé dans son premier ouvrage l'opinion que l'existence et les qualités des objets

doivent être regardées comme de simples suggestions et de simples inductions tirées de nos sensations; il ajoute que plus tard, sans rétracter expressément cette thèse, il cessa de la défendre. S'il en était ainsi, il y aurait toujours une sévérité excessive à accuser Brown de n'avoir pas compris Reid. Mais cela même n'est pas exact. Reid, il est vrai, renonça au terme de *suggestion;* mais il fit usage de termes équivalents. Pour lui, la sensation reste le signe, la perception, la chose signifiée: je perçois des qualités *par le moyen* d'une sensation qui les indique; je remonte d'une certaine sensation à une qualité qui en est la cause. Sir W. Hamilton reconnaît que ce passage est un désaveu de la doctrine de la perception intuitive ou immédiate. Selon Reid, la sensation conduit immédiatement notre pensée à la conception de la qualité qu'elle signifie; la nature a voulu que les sensations appartenant aux qualités premières fussent simplement des signes, et qu'après avoir accompli leur mission de conduire la pensée à la notion de l'objet extérieur, elles disparussent. La perception se produit à la suite de la sensation à laquelle elle correspond; elle implique donc ce qu'on appelle le signe, et ce qui est porté à notre connaissance par ce signe. Les signes sont les diverses sensations, et les choses signifiées les objets perçus; la sensation d'une boule d'ivoire, par exemple, tout en ne présentant rien de similaire à quoi que ce soit de matériel, est immédiatement suivie de la conception et de la croyance que ma main tient un corps dur et poli, de figure sphérique, et d'environ un pouce et demi de diamètre. Il n'y a rien dans de telles déclarations qui prête à l'équivoque, et Sir W. Hamilton se voit dans la nécessité de dire qu'elles se trouvent contre-balancées par d'autres, et qu'en somme, le principe dominant de la philosophie de Reid étant la réconciliation de la philosophie avec les convictions nécessaires de l'humanité, il ne pouvait avoir en vue que la doctrine du *réalisme naturel*, par conséquent *représentatif*, et qu'il aurait abandonné sur-le-champ comme erronée toute proposition jugée incompatible avec cette doctrine. Les passages que Sir W. Hamilton cite comme ne pouvant s'accorder avec aucune doctrine autre que le réalisme naturel, sont ceux où Reid affirme que nous percevons les objets *immédiatement*, et que les choses extérieures qui existent réellement sont les seules que nous percevions. Mais évidemment l'auteur de cette déclaration ne croyait pas avancer quelque chose de contraire à la doctrine qui affirme que la notion d'objets extérieurs et la croyance y relative sont suggérées d'une manière irrésistible par les signes naturels; cette suggestion irrésistible est

ce qu'il entend par la *perception de l'objet extérieur;* le mot *immédiat* signifie que la conviction n'est pas produite par le raisonnement, et que l'interprétation des signes nous est fournie avec les signes mêmes par une loi générale de notre nature. Peut-être encore Reid voulait-il nier l'existence d'une image intermédiaire dans le cerveau ou dans l'esprit. Le seul argument plausible invoqué par Sir W. Hamilton en preuve du réalisme naturel de Reid, c'est le fait que celui-ci désavoua la doctrine contraire, quand il la trouva dans un livre d'Arnauld. Mais il est aisé de s'assurer que Reid ne combattit pas Arnauld, tant qu'il n'eut affaire qu'à l'affirmation directe de son opinion; ce qu'il repoussa, c'était la tentative du philosophe français de concilier des points de vue incompatibles, c'était sa thèse que nous percevons toujours à travers nos idées. Quoi! s'écrie alors Reid, percevons-nous les choses par nos perceptions? Mais remplaçons ici les mots de *perceptions* ou d'*idées* par celui de *sensations*: nous avons la doctrine de Reid. Il est probable qu'Arnauld lui-même n'entendait pas autre chose; sinon, il faut reconnaître qu'il différait de Reid. Du reste, en discutant le point qui nous occupe, Reid ne fait que rarement ou ne fait jamais usage du terme de *connaissance;* il emploie toujours celui de *croyance*. Cela ferait supposer que, s'il n'a pas conçu la possibilité de l'une des deux opinions, cette opinion serait celle de Sir W. Hamilton plutôt que celle de Brown. En tous cas, ayant affaire à un autre philosophe (*Krug*), notre auteur n'exige pas une autre preuve que celle-là pour le placer parmi les idéalistes-cosmothétiques. Reid, il est vrai, n'a pas cru à la perception par le moyen d'une image ressemblant à l'original; mais Brown n'y a pas cru davantage. La question sur laquelle ils ont différé est de savoir si nous avons d'une manière ou d'une autre la perception intuitive de quelqu'un des *attributs* des objets. Reid, comme Sir W. Hamilton, affirmait, Brown, au contraire, niait que nous ayons une intuition directe des qualités premières des corps. Mais Brown ne se serait pas refusé à reconnaître la différence de ces deux points de vue.

Il est étrange qu'après avoir tant insisté sur la distinction d'un moi et d'un non-moi comme éléments de toute conscience, Sir W. Hamilton soit obligé d'admettre que cette distinction est dans certains cas une erreur. Notre conscience reconnaît parfois un non-moi là où il n'y a qu'un moi; dans notre conscience *interne*, par exemple, il n'y a pas de non-moi, et, quoique le souvenir d'un fait passé ou l'image intellectuelle d'un objet absent ne soit pas sépa-

rable de l'acte de l'esprit, nous nous imaginons penser à quelque chose d'objectif. Sir W. Hamilton résout la difficulté en qualifiant d'illusoire ce témoignage apparent. Mais si dans une partie du domaine de la conscience, dans la conscience interne, elle a le pouvoir de « *projeter* » hors de soi ce qui n'est qu'un de ses propres actes, et de le regarder comme quelque chose d'extérieur, comme un non-moi, pourquoi accuserait-on de faire mentir la conscience ceux qui disent qu'il pourrait bien en être de même pour l'autre partie de son témoignage, et que le non-moi peut être une simple forme de l'esprit se représentant à lui-même les modifications possibles du moi?

VIII.

D'après Sir W. Hamilton, la croyance à un monde extérieur est un produit acquis. Le premier postulat, c'est que l'esprit humain est capable d'attente, c'est-à-dire, capable de former le concept de sensations possibles. Le second, ce sont les lois de l'association des idées, d'après lesquelles : 1° des phénomènes similaires, 2° des phénomènes qui ont été expérimentés ou conçus dans une contiguïté étroite, — tendent à s'associer dans la pensée. Il faut entendre par *contiguïté* la simultanéité ou la succession immédiate. Dans le dernier cas, l'antécédent rappelle l'idée du conséquent, mais l'inverse n'a pas lieu. 3° Les associations engendrées par la contiguïté deviennent plus certaines et plus rapides par la répétition. Elles peuvent devenir indissolubles, ou s'imposer à nous nécessairement aussi longtemps qu'une expérience subséquente ou la pensée ne les a pas dissoutes. 4° Les faits ou phénomènes qui correspondent aux idées associées nous paraissent également inséparables, et cette croyance à leur coexistence se présente à nous comme intuitive. Les perceptions acquises de la vue en sont un exemple familier et frappant à la fois.

Partant de ces prémisses, la théorie psychologique affirme le fait d'associations qui, à supposer qu'il n'existât pas d'intuition d'un monde extérieur, engendrerait inévitablement la croyance à un tel monde et ferait considérer cette croyance comme une intuition. L'idée de quelque chose se distinguant de nos impressions flottantes par ce qui, dans la terminologie kantienne, porte le nom de *perdurabilité*, voilà ce qui constitue notre idée de la substance extérieure. Or, d'après la théorie psychologique, il ne faut voir ici qu'une forme imprimée par les lois de l'association à la

conception ou notion, obtenue empiriquement de sensations contingentes, c'est-à-dire de sensations que nous n'avons pas et n'avons jamais eues, mais dont nous savons que nous les aurions dans des circonstances données. La sensation est fugitive, les possibilités de la sensation sont permanentes, et la permanence est le seul caractère qui distingue de notre notion de sensation notre idée de substance ou de matière. Ces possibilités certifiées ou garanties ont encore ceci de particulier, qu'elles se rapportent, non à des sensations isolées, mais à des sensations réunies en groupes; de sorte que l'une d'elles n'est pas ressentie sans que les autres sensations du groupe ne soient conçues sous la forme de possibilités présentes, et que le groupe ne se présente à l'esprit comme permanent *(substratum)*, en opposition à chacune des sensations qui le composent. Nous reconnaissons, en outre, dans nos sensations, un ordre fixe de succession, lequel donne naissance aux idées de cause et d'effet; et cet ordre régit moins les sensations actuelles que les groupes et les possibilités permanentes de sensation. Nous arrivons promptement ainsi à concevoir une nature que nous nous représentons composée de ces groupes, et une force dont l'action se manifeste par les modifications que ces mêmes groupes reçoivent les uns des autres. Les possibilités de sensation sont dès lors aux sensations actuelles ce que la matière est à la forme. Plus tard, nous oublions le fait sensible qui est à la base de ces possibilités permanentes, et nous les concevons comme absolument indépendantes de nous. Enfin, nous les retrouvons chez des individus dont les sensations actuelles sont tout autres. C'est ainsi que le monde des sensations possibles devient pour nous un monde extérieur.

Il résulte de cette théorie que l'élément du non-moi peut n'être pas un des éléments primitifs de notre conscience, comme le veut Sir W. Hamilton. Or, si cette supposition est possible, elle doit être tenue pour vraie en vertu de la « *loi d'économie*, » posée par notre auteur lui-même, et interdisant de recourir à un principe *sui generis* pour rendre compte de phénomènes susceptibles d'être expliqués par des causes connues. Pour nous, la matière n'est que la possibilité permanente des sensations, et c'est parce que nous la réduisons à cela que nous y croyons, comme le font les disciples de Berkeley. Cette conception est celle du commun des hommes; elle est même celle des champions métaphysiques de la matière, Reid, Stewart et Brown, qui soutiennent que toute l'humanité, y compris Berkeley et Hume, croit réellement à la matière, puisque. s'ils n'y avaient pas cru, ces philosophes ne se seraient pas

détournés de leur chemin pour éviter de donner de la tête contre un poteau. Sir W. Hamilton a sans doute trop de finesse d'esprit pour recourir à un pareil argument: il convient que la croyance aux possibilités permanentes de sensation suffit entièrement à la conduite de la vie. S'il ne s'en tient pas purement et simplement à ce point de vue, c'est que, selon lui, ces possibilités permanentes de sensation, réduites à elles seules, ne possèdent pas le caractère d'objectivité qu'elles nous ont paru avoir dans notre conscience actuelle. Mais on pourrait objecter que la possibilité de concevoir une notion de la matière telle que l'entend Sir W. Hamilton équivaut à une réfutation de sa théorie. A nous de montrer comment il est possible de croire à une existence dépassant toutes les possibilités de sensation, sans accepter l'hypothèse qu'une telle existence est réelle et que nous la percevons réellement.

Nous sommes capables de toutes les conceptions susceptibles d'être formées par voie de généralisation en vertu des lois observées de nos sensations. Quelle que soit la relation que nous saisissions entre l'une quelconque de nos sensations et quelque chose de différent de celle-ci, nous n'avons aucune difficulté à concevoir une relation pareille entre la somme de toutes nos sensations et quelque chose de différent de cette somme. Les différences que notre conscience reconnaît dans nos sensations nous fournissent la notion générale de *différence;* elles ont pour effet que chacune de nos sensations est accompagnée du sentiment qu'elle diffère d'autres choses, et qu'il nous est impossible de concevoir quoi que ce soit sans être capables et même contraints de concevoir en même temps quelque chose qui en diffère. C'est là ce qui rend naturel et facile de former la notion de quelque chose de différent de *toutes* les choses que nous connaissons, tant collectivement qu'individuellement. Cette notion, il est vrai, est purement négative, mais celle de substance ne l'est pas moins. Il n'existe donc pas d'empêchement psychologique à ce que nous formions la notion de quelque chose qui ne soit ni sensation ni possibilité de sensation, et rien n'est plus vraisemblable que la confusion des possibilités permanentes de sensation avec cette conception imaginaire.

Cette probabilité se change en certitude si nous prenons en considération la loi de causalité, laquelle nous fait placer mentalement au commencement de toute chose une condition antécédente, soit une cause. Nous voyons là un exemple de notre aptitude à concevoir et de notre tendance à croire qu'une relation qui

unit certaines parties de notre expérience unit aussi notre expérience dans sa totalité avec quelque chose qui se trouve en dehors de sa sphère. Nous sommes ainsi amenés à considérer la sensation elle-même, c'est-à-dire l'ensemble de nos sensations, comme tirant son origine d'existences antécédentes qui la dépassent. L'antécédent constant d'une sensation n'est le plus souvent pas une autre sensation ou un groupe de sensations effectivement senties, mais l'existence d'un groupe de possibilités n'impliquant pas nécessairement des sensations effectives, sinon celles qui sont nécessaires pour montrer que les possibilités sont réellement présentes. Il se peut même que nous soyons avertis de la présence de l'objet, soit des possibilités, par la sensation même que nous lui rapportons comme son effet. Ainsi, un groupe de possibilités de sensation peut être une cause; l'idée de cause s'identifie, non avec des sensations éprouvées effectivement, mais avec leurs possibilités permanentes; nous nous habituons à regarder la sensation en général comme un effet, et aussi à concevoir comme causes de la plupart de nos sensations individuelles des possibilités générales de sensation. On s'explique dès lors que nous concevions ces possibilités comme une classe d'entités indépendantes et substantielles.

On dira peut-être que cette théorie ne rend pas compte de la croyance où nous sommes que les objets sont extérieurs ou hors de nous-mêmes. Mais il faut observer que, si nos sensations nous accompagnent partout, il n'en est pas de même des possibilités permanentes de sensation, dont l'existence dépend de conditions avec lesquelles notre présence n'a rien à démêler en général. Ainsi nos sensations effectives et les possibilités permanentes de sensation se trouvent opposées les unes aux autres. Dès lors, l'idée de cause une fois acquise et appliquée à l'ensemble de la sensation, rien de plus naturel que la conception de ces possibilités permanentes comme d'existences génériquement distinctes de nos sensations, et dont celles-ci sont les effets.

Cette théorie fait aussi comprendre pourquoi nous attribuons aux qualités premières des corps une objectivité plus grande qu'à leurs qualités secondaires. Les sensations qui correspondent à celles-là sont toujours présentes lorsqu'une partie quelconque du groupe est présente. Au contraire, les couleurs, les saveurs, les odeurs, etc., étant comparativement fugitives, ne sont pas conçues au même degré comme persistant quand personne n'est présent pour les percevoir. Les sensations du dernier groupe sont occasionnelles

et variables; celles du premier sont constantes et identiques pour tous et en tout temps.

IX.

Nous avons montré qu'il n'y a pas de raison de croire que le non-moi soit primitivement dans la conscience. Voyons maintenant si le moi s'y trouve. Il est évident — et Sir W. Hamilton admet ceci sans restriction — que notre connaissance de l'esprit est relative, que nous n'avons aucune conception de l'esprit comme distinct de ses manifestations conscientes. Il n'en est pas moins vrai que la notion que nous avons de l'esprit, comme celle que nous avons de la matière, est la notion de quelque chose de permanent. Cet attribut de permanence s'explique dans l'un comme dans l'autre cas. La croyance que mon esprit existe quand il ne sent, ni ne pense et n'a pas conscience de son existence, se résout en la croyance d'une possibilité permanente de ces états. Appliquons maintenant cette théorie à cette triple question: Quelle certitude puis-je avoir de l'existence de mes *semblables* — de celle d'un *monde surnaturel*, soit de *Dieu*, — enfin de l'*immortalité?*

Aucune, répond le docteur Reid; si votre doctrine est vraie, je suis seul dans l'univers. Il se trompe. Quelques motifs qu'on ait de croire à chacune de ces trois vérités avec la théorie ordinaire, les mêmes motifs exactement subsistent dans celle que nous défendons.

1° Reid paraît s'être imaginé que, si je ne suis qu'une série de sentiments, la proposition qu'il y a d'autres *moi* que le mien n'offre plus que des mots dénués de sens. Mais cela n'est pas : tout ce que je suis contraint d'admettre, c'est que le *moi* des autres individus n'est aussi comme le mien qu'une série de sentiments. Pas plus que la théorie métaphysique, la théorie psychologique n'empêche de croire qu'il n'y ait d'autres successions de sentiments que celles dont j'ai conscience, et tout aussi réelles. Nul ne prétend, en effet, que je sache cela par intuition directe. Je le conclus de l'expérience de mes propres états. Elle m'a, en effet, appris à considérer la présence de certains faits dans les corps mouvants et parlants que je vois et entends autour de moi, comme la preuve que ces corps possèdent des sensations et des pensées, c'est-à-dire un esprit.

Ces faits, qui annoncent un esprit, sont les conditions et les effets de la sensation. J'ai conscience en moi-même d'une série de

faits qui se suivent dans un ordre constant : avant tout, des modifications de mon corps ; puis, des sentiments ; enfin, une attitude extérieure. S'il s'agit d'autres êtres humains, j'ai le témoignage de mes sens pour le premier et le dernier point de la série ; il me manque pour le terme intermédiaire. Je n'en trouve pas moins l'enchaînement du premier et du troisième fait aussi régulier et aussi constant dans ce cas que dans le précédent. Mais je sais, pour ce qui me concerne, que le terme moyen est nécessaire. L'expérience m'oblige donc à conclure qu'il doit y avoir aussi un terme moyen chez les autres. Selon que je supposerai ce terme semblable ou différent chez les autres et chez moi, je serai amené à voir dans ceux qui m'entourent des êtres vivants ou des automates. En les prenant pour des êtres vivants, je suis donc les procédés légitimes de toute recherche expérimentale. Qu'on ne nous demande pas de prouver que d'autres forces sont impossibles : il suffit que nous établissions qu'il n'est pas nécessaire d'en supposer d'autres. Ce procédé logique ne perd rien de sa légitimité par l'hypothèse que ni la matière ni l'esprit ne sont autre chose que des possibilités permanentes de sensation. Parmi les groupes de possibilités, il en est un qui se trouve lié d'une manière particulière à toutes mes sensations. Il est présent comme condition antécédente de toute sensation, et les autres groupes ne convertissent leurs possibilités de sensation en sensations effectives qu'au moyen de quelque changement préalable dans ce groupe particulier. Je regarde autour de moi et j'observe une grande multitude d'autres groupes ou corps qui ressemblent à celui-ci par leurs propriétés sensibles, mais dont les modifications ne suscitent pas dans ma conscience un monde de sensations. J'en infère qu'ils produisent cet effet en dehors de ma conscience, et qu'à chacun d'eux appartient en propre un monde de conscience, avec lequel chacun d'eux se trouve dans une relation semblable à celle de mon propre corps avec le monde de ma conscience. Cette généralisation opérée, je constate qu'elle s'accorde avec le reste des faits : chaque corps présente à mes sens un assemblage de phénomènes pareils à ceux que je sais être, pour ce qui me concerne, les effets de la conscience. Toute cette induction vaut avec la théorie que nous discutons ni plus ni moins que ce qu'elle vaut avec la théorie commune, puisqu'il n'est pas plus aisé d'inférer de certains signes l'existence d'autres substances spirituelles que celle d'autres successions de sentiments.

2° La théorie ne change rien non plus aux preuves de l'existence de Dieu. Voir simplement dans l'esprit divin la série des

pensées et des sentiments divins prolongée à travers l'éternité, c'est en tout cas attribuer à l'existence de Dieu une réalité aussi grande qu'à sa propre existence. Les arguments de Paley ne seraient point ébranlés par là. L'argument téléologique aurait la même valeur pour prouver la nécessité de pensées et de sentiments surhumains; et pour quiconque n'est pas métaphysicien, il importe peu qu'il établisse en outre l'existence d'un substratum mystérieux. Les arguments employés pour démontrer la Révélation, ne perdraient non plus rien de leur force pour établir par le témoignage que, dans la sphère de l'expérience humaine, des actions ont été accomplies et des paroles ont été prononcées qui supposent une puissance et une sagesse surnaturelles. Que, par *sagesse*, on entende simplement des pensées et des volontés sages, et par *puissance*, des pensées et des volontés suivies de phénomènes extraordinaires, cela ne change rien au fond de la démonstration.

3° Quant à l'immortalité, il est aussi facile de concevoir une succession de sentiments se prolongeant à l'infini, qu'une substance spirituellle existant à toujours. L'idée que le scepticisme métaphysique a pour conséquence logique l'athéisme, n'a de raison d'être que dans l'opinion que tout ce qui rend l'esprit difficile en fait de démonstration est défavorable à la croyance religieuse. Mais telle n'est pas l'opinion de Sir W. Hamilton, qui, loin de confondre l'incrédulité religieuse et le scepticisme philosophique, va jusqu'à nier la connexion naturelle de ces deux états spirituels. Ne l'avons-nous pas vu, d'ailleurs, recourir à la véracité de la Divinité pour établir le témoignage de la conscience relativement à la substantialité de la matière et de l'esprit? Or, il y aurait là une pétition de principe, s'il fallait, pour être assuré des attributs divins, avoir préalablement recours à l'existence objective de la matière et de l'esprit.

Concluons. La théorie qui résout l'esprit en une série de sentiments, avec un fond de possibilité de sentiment, peut résister à tous les arguments qu'on lui oppose.

Cependant, cette théorie a des difficultés intrinsèques. Après les sentiments présents et les possibilités de sentiments présents, il reste à faire entrer dans une énumération des éléments qui constituent notre conception de l'esprit, une nouvelle classe de phénomènes. Ce sont les faits du *souvenir* et de l'*attente*. Ils donnent lieu à deux sortes de sentiments; car si, d'un côté, ils sont comme les sensations, des états présents de

conscience, ils ressemblent, d'un autre côté, à certains sentiments ou sensations donnés dont nous avons fait l'expérience antérieurement; ils ont, en outre, ceci de particulier que chacun d'eux implique une croyance à quelque chose de plus que sa propre existence présente. Je crois, en effet, que j'ai eu antérieurement les sensations dont je me souviens ou que j'aurai plus tard celles que j'attends; je crois que ces sensations ont fait ou feront partie de cette même série d'états, soit de cette même ligne de conscience, dont le souvenir ou l'attente constitue la partie actuellement présente. Nous nous trouvons ainsi acculés à l'alternative suivante: croire que l'esprit ou le moi est quelque chose de différent de n'importe quelle série de sentiments ou de possibilités de sentiments, ou bien admettre le paradoxe que ce qui n'est par hypothèse qu'une série de sentiments peut se connaître soi-même comme série. Si l'une de ces deux explications paraît plus incompréhensible que l'autre, c'est que l'ensemble du langage humain est d'accord avec la première, tandis qu'il l'est si peu avec la seconde que les seuls termes dont on serait tenté de se servir pour l'exprimer la contredisent. La difficulté tient ici au fait même plutôt qu'à une certaine théorie. Ce que l'intelligence se refuse à comprendre, c'est qu'une chose qui a cessé d'être ou qui n'existe pas encore, puisse cependant être présente en quelque manière, c'est qu'une série de sentiments dont l'infiniment plus grande partie est passée ou à venir puisse être ramassée, pour ainsi dire, en une conception actuelle et unique, accompagnée de la croyance à sa réalité.

(A suivre.) PH. ROGET.

BULLETIN

THÉOLOGIE.

J.-B. BALTZER. LE RÉCIT BIBLIQUE DE LA CRÉATION DANS SON ACCORD AVEC LES SCIENCES NATURELLES [1].

L'incrédulité et le matérialisme modernes affirment que la religion chrétienne est inconciliable avec les sciences naturelles dans leur état actuel. Démontrer jusqu'à l'évidence que cette affirmation est sans fondement, tel est le but général de l'ouvrage que nous annonçons. L'auteur va même plus loin, et portant la lutte sur le terrain de ses adversaires, il prétend qu'il n'est pas possible de reconstruire théoriquement l'univers et, en particulier, de refaire la genèse de notre globe terrestre d'après les données les plus récentes de la science, sans se rencontrer, pour l'ensemble comme pour les détails, avec le récit biblique du premier chapitre de la Genèse. Ce travail est divisé en deux parties. Dans la première, qui seule a paru, l'auteur se propose de résoudre les contradictions qui ont été signalées entre le récit de Moïse, d'une part, et, de l'autre, les résultats acquis par l'astronomie et la paléontologie. Dans la seconde, M. Baltzer se propose d'aborder la tâche plus élevée encore de reconstruire spéculativement l'œuvre des six jours en plein accord avec les sciences naturelles.

Nos lecteurs comprendront sans peine que, dans un sujet où les détails jouent souvent un rôle capital, nous ne puissions pas faire autre chose ici que de donner un aperçu général du point de vue de l'auteur.

La Bible est la parole révélée de Dieu; la nature est son ouvrage. Il ne peut donc y avoir de contradiction entre la Bible et les faits naturels.

Cependant le premier chapitre de la Genèse semble supposer que la terre est le centre de l'univers, puisque, dans le récit des

[1] *Die Schöpfungsgeschichte*, insbesondere die darin enthaltene Kosmo- und Geogonie in ihrer Uebereinstimmung mit den Naturwissenschaften. I Th. in-8°, 1867, XII et 437 p.

six jours, le soleil n'est mentionné qu'au quatrième, tandis que la terre avec sa croûte solide et ses végétatux le sont déjà dans les jours précédents: ce qui est en contradiction avec toutes les données astronomiques qui ont prévalu depuis Copernic. En second lieu, la Genèse fait naître les organismes d'une manière successive sur notre globe; la paléontologie démontre, au contraire, que les plantes et les animaux ont apparu simultanément. Enfin, le second chapitre de la Genèse soulève de nouvelles difficultés quant à l'ordre des créations et se trouve sur plusieurs points en contradiction avec le chapitre qui précède. Comment ces contradictions peuvent-elles se résoudre?

Jusqu'à une époque assez rapprochée de nous, le texte du récit de la création a été entendu dans le sens *littéral.* On acceptait les faits tels qu'ils étaient écrits. Le monde avait été créé en six jours; ces jours étaient comme les nôtres de vingt-quatre heures; après quoi, Dieu s'était reposé le septième. Mais quand, par suite des progrès de la science, le récit biblique fut devenu un hiéroglyphe indéchiffrable, on dut recourir à d'autres interprétations. L'idée d'une semaine de création n'a pas même le mérite d'être biblique. Elle a été imaginée après coup, sous la préoccupation de la semaine hébraïque, dont l'institution a pourtant suivi et non précédé le récit de la Genèse. Cette fausse interprétation a été transmise par la tradition des Hébreux à la synagogue, et de la synagogue aux chrétiens. Elle est de plus absolument inconciliable avec les faits scientifiques.

Les hypothèses qui se sont produites dès lors pour résoudre les condradictions sont, l'une après l'autre, exposées et soumises à un minutieux examen par M. Baltzer. Quelques auteurs comme Marcel de Serres, MM. Ebrard, de Rougemont, Reusch, etc. se sont contentés d'admettre à la place des jours de vingt-quatre heures des périodes d'une longueur indéterminée, et ils y ont fait rentrer du mieux qu'ils ont pu les créations géologiques successives, transposant, intervertissant, en appelant aux apparences sensibles, supposant des observateurs là où il n'est pas possible qu'il y en eût, etc. Mais, en général, faute d'un fil conducteur, ces commentateurs manquent tout à fait leur but. Malgré les plus louables intentions, ils pèchent par le vague et l'arbitraire de leurs explications, tour à tour contraires au texte sacré ou incompatibles avec les faits. D'autres, tels que MM. A. Wagner, Kurz, Delitsch, etc. se rangent à l'opinion de Buckland, d'après laquelle les faits paléontologiques auraient précédé le chaos de la Genèse et n'auraient par conséquent rien de commun avec l'œuvre des six jours. Celle-ci ne serait qu'un rétablissement, une *restitution* de la terre dans son état antérieur au grand cataclysme du v. 2 de la Genèse. De là le nom de *restitutionistes*, donné aux partisans de cette idée, en opposition à celui de *concordistes* donné aux auteurs de la catégorie précédente. M. Baltzer s'attache à montrer que les restitutionistes s'appuient sur une supposition toute gratuite et qui ne peut d'ailleurs satisfaire aux justes exigences de la science. Enfin le docteur

Keil et le père Bosizio de la Compagnie de Jésus rapportent les faits paléontologiques à la période qui sépare la création de l'homme et le déluge. C'est un parti désespéré, qui nie absolument la science et les découvertes les plus incontestables des naturalistes modernes.

Après cet examen critique des différents systèmes, examen qui occupe environ la moitié du volume, M. Baltzer passe à l'exposé de sa propre théorie, qui est celle de S. Augustin, toutefois avec les modifications exigées par la différence des temps et les progrès de la science. C'est le point de vue *idéel*, c'est-à-dire celui qui recherche les idées renfermées dans le texte, les éléments au moyen desquels doit se reconstituer le plan de Dieu. Car le premier chapitre de la Genèse ne nous donne pas tant le récit historique des périodes successives de l'organisation du globe que le plan divin de la création, la pensée même du Créateur, telle qu'elle s'est réalisée ensuite dans le temps par les faits.

1° Dieu a tiré, non pas de sa propre substance, mais du néant, l'être créé. Il a créé dans le sens propre du mot. Le premier verset de la Genèse nous révèle une double création: l'être spirituel dans sa pluralité, le monde des esprits (*les cieux*), dont le reste du récit ne fait plus aucune mention; puis le monde physique, l'être cosmique dans son unité (*la terre*), origine de l'univers et dont les développements forment le sujet des versets qui suivent.

2° L'être cosmique n'est pas une matière morte: il a été créé capable de vivre, il renferme en puissance les principes de son développement. Pour mettre ces puissances en jeu, il suffira d'un simple appel de Dieu, d'une impulsion. L'œuvre des six jours n'est autre chose que le résultat de ces impulsons successives.

3° Le développement de la matière cosmique procède de deux principes différents. Le premier est désigné par le nom de *neptunien*, le second par celui de *plutonien*. C'est l'opposition indiquée par le texte sacré entre les *eaux* et la *lumière* ou chaleur.

4° Les développements successifs de l'être cosmique sont le résultat de l'action de ces deux principes combinés, mais avec des puissances différentes. Chaque œuvre dans les six jours est le produit d'une nouvelle impulsion dans un sens ou dans l'autre, ajoutée aux impulsions collectives précédentes.

5° Le récit de la Genèse ne renferme pas seulement une géogonie, mais une *cosmo-géogonie*. L'erreur dans laquelle sont tombés à cet égard la presque totalité des interprètes a été la principale cause de l'insuffisance de leurs explications. La cosmogonie commence dès le 2e verset de la Genèse et renferme les premier, second et quatrième jours. La géogonie est renfermée dans les jours troisième, cinquième et sixième.

6° L'expression de *soir et matin* n'implique pas l'existence d'un intervalle entre le soir et le matin. Elle sert à désigner la fin d'une période de développement, et le commencement de la suivante par suite d'un nouvel appel.

7° La création de l'homme synthétique (corps et esprit) est une

vraie création. L'homme n'est pas simplement le produit le plus élevé des puissances agissantes dans les six jours; il est le troisième membre de l'œuvre divine rapportée au 1er v. de la Genèse; c'est le matin du sabbat de Dieu.

Telles sont les principales idées de S. Augustin sur le sujet, au moyen desquelles notre auteur croit pouvoir concilier d'une manière complète et entièrement satisfaisante le texte de la Genèse et les faits constatés par la science moderne. Nous ne pouvons le suivre dans ce travail, tout à la fois de philosophie naturelle et de philosophie de la révélation. Cependant, pour donner une idée du résultat auquel M. Baltzer arrive dans l'interprétation du récit de la Genèse, nous reproduisons un peu plus loin le tableau synoptique qu'il propose de l'œuvre des six jours. Ceux de nos lecteurs qui sont familiarisés avec le sujet saisiront aisément le sens général et la portée de ce tableau.

Nous nous contenterons des observations suivantes. Les appels successifs à gauche du tableau (I) se rapportent au principe neptunien, et ceux à droite (II) au principe plutonien. Le premier jour est le seul qui réunisse l'action des deux principes; ce qui lui donne une importance à part. Dans le second et le troisième jour, le principe neptunien domine; dans le quatrième, le cinquième et le sixième, le principe plutonien. Telle est la clef de l'ordre de succession des six jours dans le récit de la Genèse. Au point de vue cosmo-géogonique, l'ordre n'est pas le même; ce n'est plus la succession de deux séries, mais la combinaison deux à deux des membres correspondants (I et II) dans chaque série. L'auteur du récit devait, pour exposer son sujet, choisir entre ces deux manières de compter les jours; il a adopté la première. C'est là, au fond, que gît la solution des principales difficultés de la question.

Enfin, dans un dernier livre, l'auteur examine, toujours au point de vue idéal, les diverses questions que soulève le second chapitre de la Genèse: la synthèse de l'homme, le jour du repos, les plantes et les animaux du paradis, la création de la femme, etc. Mais quelque intérêt que puissent avoir ces questions, elles ne présentent pourtant pas la même importance que les précédentes, surtout en vue des problèmes scientifiques du jour.

Nous attendons avec impatience la fin de cet important ouvrage, qui témoigne d'une foi profonde à l'inspiration des Ecritures, et d'une confiance non moins complète dans la valeur des sciences naturelles et dans les services qu'elles sont appelées à rendre à l'apologétique chrétienne. C'est un phénomène qui vaut bien la peine d'être signalé, surtout chez un professeur d'une faculté de théologie catholique.

O. Bourrit, pr.

L'Être cosmique.

I. *Fiant aquæ!* Loi neptunienne de l'éther primitif.

II. *Fiat lux!* Loi plutonienne de l'éther primitif.

1. Les eaux dans l'obscurité. L'éther primitif neptunien.

2. La lumière (et la chaleur). L'éther primitif plutonien.

3.

L'Ether primitif

neptuno-plutonien.

Et Dieu dit que la lumière était bonne.

Un jour.

I. *Fiat firmamentum in medio aquarum.* Loi planétaire du monde.

II. *Fiant luminaria in firmamento cœli.* Loi solaire du monde.

1. Le firmament au milieu des eaux. Le cosmos planétaire dans l'éther actuel.

2. Les luminaires dans le firmament céleste. Le cosmos solaire dans l'éther actuel.

3.

Le ciel étoilé

planétaire-solaire.

Et Dieu dit que cela était bon.

(Second et quatrième jours.)

Système solaire.

La terre.

Congregentur aquæ.... et appareat arida.

Chimisme terrestre.

Minéral.

L'eau et la terre.

Et Dieu dit que cela était bon.

(Première partie du troisième jour.)

Organisation.

I. *Germinet terra.* Loi organique neptunienne.

II. *Producant aquæ et terra.* Loi organique plutonienne.

1. Végétation.

2. Animalisation.

3.

Les plantes et les animaux.

(Seconde partie du troisième jour, cinquième jour, et première partie du sixième.)

Création de l'homme.

(Seconde partie du sixième jour et matin du septième.)

Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici, cela était très-bon.

W. E. GLADSTONE. « ECCE HOMO [1]. »

Le célèbre orateur et homme d'Etat anglais, M. Gladstone, a écrit dans les trois premiers numéros d'une publication mensuelle très-répandue en Angleterre, intitulée *Good Words*, trois articles sur l'*Ecce Homo*, qui ont fait sensation. Ces articles ont été ensuite reproduits à part sous forme de livre.

M. Gladstone admet que l'auteur inconnu de l'*Ecce Homo* aurait pu traiter son sujet en prenant un peu moins de libertés, et en adoucissant quelquefois ses expressions. Mais il se propose de justifier la méthode suivie dans ce livre vis-à-vis des censeurs prompts à s'effaroucher de son apparente nouveauté. On a accusé l'*Ecce Homo* d'avoir fait de Jésus un portrait exclusivement humain, et d'avoir, par son silence, révoqué en doute la divinité du Maître. M. Gladstone affirme dans un premier article la légitimité de cette méthode; il montre la Providence préparant les voies, au sein du judaïsme et du paganisme, à l'acceptation d'un Libérateur divin qui devait revêtir une forme humaine. Puis il revendique en faveur de l'auteur qu'il défend une singulière autorité, celle des trois premiers Evangiles eux-mêmes. La vie, les discours et les œuvres du Seigneur ont été racontés par les quatre Evangiles d'après un ordre providentiel. Il fallait d'abord fournir aux croyants des biographies dont les miracles et les prédications morales du Seigneur formassent la substance; ce n'est que plus tard que la partie plus abstraite et plus dogmatique de ses enseignements devait être ajoutée au patrimoine de l'Eglise chrétienne L'accusation portée contre l'auteur de l'*Ecce Homo* retombe donc sur les trois premiers évangélistes, qui sont loin d'avoir mis sur le premier plan la splendeur et la majesté du Rédempteur.

M. Gladstone va plus loin : il prétend prouver que Jésus lui-même a adopté une méthode d'éducation progressive, et présenté les idées chrétiennes non pas simultanément ni en bloc, mais dans un ordre étudié. La démonstration de cette thèse fournit la matière de son second article, le plus original et le plus remarqué des trois. Que la divinité de Jésus n'occupe pas le premier plan dans les trois synoptiques, et ne se dégage que graduellement de ses voiles, c'est ce que l'on peut inférer des six considérations suivantes. Observons, en premier lieu, que les portions de leurs récits où se reflète le plus vivement la divinité du Seigneur, les chapitres de la naissance, de la tentation et de la transfiguration, ne se rapportent pas à son ministère public. Aucun de ces événements ne paraît avoir été connu dans tous ses détails de l'ensemble des apôtres. Ce n'est qu'après la transfiguration, à une époque déjà avancée de son ministère, que Jésus paraît avoir prédit ou fait pressentir sa mort prochaine. — En second lieu, les discours et les propos de Jésus rapportés par les trois synoptiques ne contiennent presque aucune allusion à sa divinité, ni même à la di-

[1] *Ecce Homo*, by the Right Hon. W E. Gladstone. Voir les livraisons janvier, février, mars de la Revue « *Good Words.* » 1868.

gnité de sa personne. Même lorsqu'il s'attribue une autorité souveraine, il en appelle à ses miracles pour justifier du langage qu'il tient. — On sait (et c'est une troisième remarque) que Jésus ne révèle pas non plus toute l'étendue de ses pouvoirs miraculeux. Il impose le silence aux objets ou aux témoins de ses guérisons extraordinaires; il répudie les hommages des démoniaques; bref, il ne s'avance dans la voie des miracles que juste assez pour jeter les bases de la foi en la divinité de sa mission; et le mystère dont il aime à s'entourer a probablement pour but d'empêcher la démonstration de puissance d'éclipser de son éclat la démonstration infiniment plus précieuse d'amour qu'implique le miracle. — En quatrième lieu, Jésus jette sur les enseignements relatifs à sa personne et à sa mort le voile de la parabole. Toutes ces similitudes, à l'exception de deux, se ressemblent par la place qu'elles assignent à une figure centrale. Jésus y apparaît, mais à travers l'obscurité de la forme, sous les traits d'un Roi qui règne, gouverne, distribue, punit et récompense. Son importance dépasse celle d'un simple docteur, et lui fait occuper un rang plus élevé que celui dont il jouit dans les parties didactiques des trois Evangiles. On voit grandir sa personne. — Ses instructions à ses disciples, soit aux douze, soit aux soixante-dix, offrent un cinquième point de repère. On dirait que Jésus soit moins préoccupé de se prêcher lui-même que de préparer les voies à la prédication de sa personne: il se sert de précurseur à lui-même. Autant avant sa mort, l'Evangile qu'il ordonne à ses délégués de prêcher est relativement maigre, autant après sa résurrection, la mission qu'il leur confie s'élargit et s'ennoblit. Sa personne se dégage alors de l'ombre et remplit la scène: c'est sa puissance qui est remise aux siens, c'est en son nom qu'ils doivent baptiser, en son nom qu'ils doivent prêcher la repentance et la rémission des péchés. — Enfin, sixième remarque, quelle que soit la valeur inestimable du quatrième Evangile, ce sont plutôt les récits des trois synoptiques qui nous font connaître le train de vie ordinaire du Maître et nous offrent de lui l'image la plus familière. Ce n'était qu'à de longs intervalles, dans ses entretiens avec les apôtres, avec Nicodème, avec la Samaritaine qu'il jetait des semences plus lentes à germer. Jérusalem aussi l'entendit proclamer, dans une série de discours suffisamment clairs, la dignité et les titres de sa personne, et ces déclarations faites en présence de la multitude et de ses chefs, devaient combler la lacune que maint esprit aurait découverte entre les prétentions de Jésus et le ton général des paroles recueillies par les synoptiques. Ces morceaux de l'Evangile de Jean sont les traits d'union qui relient le sermon sur la montagne à la théologie des Epîtres apostoliques. Au reste, l'accueil fait aux déclarations de Jésus de cette dernière sorte justifie sa réserve: autant les leçons rapportées par les Evangiles portaient les foules à glorifier Dieu et les préparaient à recevoir une doctrine plus profonde, autant les paroles de Jésus dans le quatrième Evangile excitaient de colère et de scandale. Il fallut la mort et la résurrection de Jésus, et les quarante jours d'entre-

tien avant son ascension pour faire connaître aux apôtres et aux croyants les mystères du royaume de Dieu.

M. Gladstone félicite ici l'auteur de l'*Ecce Homo* d'avoir emprunté sa méthode à Jésus lui-même; il acquitte envers lui une dette de reconnaissance. Sans se dissimuler les vices de l'exécution, il estime la méthode adoptée singulièrement propre à recommander de nouveau l'Evangile à l'attention d'un siècle qui ne croit plus sur autorité et remet en question toutes les traditions régnantes. Quant à lui, la divinité de Jésus-Christ lui paraît être la conclusion à laquelle tendent toutes les pages de l'*Ecce Homo*. Un dernier et troisième article est destiné à mettre cette conclusion en lumière au moyen d'abondantes citations.

LOUIS CHOISY.

A. KUYPER. OEUVRES COMPLÈTES DE JEAN DE LASCO [1].

En 1849, M. Max Gœbel a publié une histoire remarquable et très-remarquée de la vie chrétienne dans l'Eglise évangélique des provinces du Rhin. Esquissant à grands traits la vie des principaux réformateurs qui pouvaient en être considérés comme les pères. il donna une attention spéciale à l'homme dont le nom se trouve en tête de cette annonce. Le long chapitre qu'il lui a consacré commence par ces paroles: « L'Eglise réformée du Rhin et de la « Westphalie fut principalement fondée par les Eglises étrangères « allemandes et wallonnes des Pays-Bas qui s'étaient retirées de « Londres en 1553 et 1554 et par l'arrivée de leur superintendant « Jean de Lasky et de ses collègues. Ils apportaient avec eux une « organisation et des livres ecclésiastiques qui leur étaient parti- « culiers, et, malgré les oppositions qu'ils rencontrèrent à leur « arrivée, ils se fixèrent à Wesel, et delà se répandirent dans « toutes les provinces du Rhin. Lasky est par conséquent le père « de l'Eglise réformée de ces pays. Ses institutions ecclésiastiques « et ses principes chrétiens sont devenus un sel conservateur et « vivifiant; il nous est donc nécessaire d'apprendre à connaître « sa vie et son activité. » Et, dans un chapitre du plus haut intérêt, M. Gœbel a remis à la place qu'il doit occuper dans l'histoire cet éminent serviteur de Dieu, dont l'activité bénie était encore fort peu connue de beaucoup d'hommes qui croyaient être au courant de l'histoire de la Réformation. M. Gœbel a-t-il été le premier à reconnaître les mérites de ce réformateur? Nullement. Les documents originaux de l'histoire de l'Eglise au seizième siècle attestent la haute considération dont Lasky jouissait parmi ses contemporains. Les historiens de l'Ost-Friese, et, parmi eux, Ubbo Emmius, au commencement du dix-septième siècle, et, vers la même

[1] *Joannis a Lasco Opera tam edita quam inedita* recensuit vitam auctoris enarravit A. Kuyper, Theol. Doct. Tom. I et II (CXXI, 572 et 772 p. gr. in-8°). Amstelodami apud Frederic Muller, 1866.

époque, le biographe des hommes célèbres de la Réformation, Melchior Adam, avaient bien reconnu ce que l'Eglise lui devait. Au commencement du dix-huitième siècle, Bertram lui avait consacré tout un volume in-4° de 412 pages. L'historien classique des Eglises de l'Ost-Friese, Meiners, s'était occupé de lui avec une attention particulière. Enfin le savant Gerdès s'était efforcé de dresser la liste de ses ouvrages et avait recueilli un nombre assez considérable de ses lettres avec une patience qui révèle le prix qu'il y attachait. Quelques années avant la publication de l'ouvrage de M. Gœbel, en 1847, un professeur d'Emden, le Dr Schweckendieck avait esquissé avec soin l'histoire de l'activité de Lasco, spécialement en Ost-Friese. Ainsi, depuis le seizième siècle, l'originalité de l'œuvre du réformateur polonais et son importance avaient été souvent rappelées.

Et cependant personne, sans en excepter ni M. Gœbel dans l'histoire citée, ni le modeste et savant écrivain qui, en 1860, a essayé de retracer la vie et l'œuvre de Lasco pour la galerie des Pères de l'Eglise réformée, publiée sous la direction du professeur Hagenbach de Bâle, n'était encore arrivé à faire sa biographie avec la sûreté d'informations et l'étendue de développements qu'elle exige. C'est que cette biographie offre des difficultés exceptionnelles. Né en Pologne, Lasco a exercé son activité réformatrice dans quatre pays fort différents : en Ost-Friese, où ses talents ecclésiastiques se révélèrent dès le début de sa carrière; en Angleterre, où il fut du nombre de ces docteurs étrangers qui contribuèrent puissamment à la réformation de ce pays; à Francfort, où il exerça une influence importante sur les Eglises étrangères dans un moment décisif de leur histoire; et enfin dans son pays natal. La diversité des théâtres de son activité nécessite, pour apprendre à la bien connaître, de longues et difficiles recherches. En général, ses historiens n'ont décrit son œuvre avec exactitude que pour les pays où ils ont pu en contempler les fruits. Et, par-dessus tout cela, l'excessive rareté de ses ouvrages rendait presqu'impossible une étude approfondie qui veut remonter aux sources. Leurs titres mêmes n'étaient pas bien connus. Les quelques exemplaires qui en subsistent sont éparpillés en Allemagne, en Hollande, en Russie, en Suisse, en Angleterre: pas une bibliothèque publique n'en possède plus de deux ou trois, et leur prix fabuleux ôte toute possibilité de songer à en former une collection.

Vivement attiré par la lecture de quelques-uns d'entre eux, celui qui écrit ces lignes essaya, il y a une quinzaine d'années, de combler ce qu'il considérait comme une lacune dans l'histoire de la Réformation ; mais il se vit bientôt arrêté dans sa tentative par l'impossibilité de se procurer les écrits principaux de celui dont il désirait raconter la vie. Informé par ses recherches qu'un savant d'une ville voisine de celle qu'il habitait, avait eu longtemps le même dessein, il crut un instant pouvoir les obtenir par son intermédiaire; mais il apprit de ce dernier que la même cause avait arrêté ses propres études. Il se borna donc à publier dans le *Chrétien Evangélique*, en 1858, un exposé assez détaillé des vues ecclé-

siastiques de Lasco, sous le titre de « *Une Eglise de professants au XVIe siècle*[1]. » Il espérait que quelqu'un, mieux placé que lui, pourrait un jour reprendre ce travail. Mais les années qui s'écoulaient et les divers essais qui furent publiés pendant cet intervalle, ne firent que le confirmer dans la pensée que d'insurmontables difficultés l'ajourneraient encore longtemps. Aussi quelle ne fut pas sa surprise lorsque, au fort des préoccupations politiques de la guerre de 1866, il aperçut derrière les vitrines d'une librairie allemande deux gros volumes de belle apparence, portant le titre que nous avons inscrit en tête de ces lignes. C'étaient bien les œuvres de Lasco et plus complétement réunies qu'il ne croyait possible de le faire. Ces beaux volumes arrivaient de la Hollande. Au fond, il devait en être ainsi. Les savants de ce pays sont les mieux placés pour savoir ce que Lasco a été. C'est dans ses bibliothèques que se rencontrent le plus grand nombre des ouvrages du réformateur. Enfin, il s'y trouve des libraires, amis des lettres, pour lesquels une publication de ce genre est autre chose qu'une entreprise commerciale.

Dans la pensée que ces lignes seront encore pour quelques-uns de nos lecteurs, malgré le temps qui s'est écoulé depuis sa publication, la première annonce de l'ouvrage de M. Kuyper, nous essayerons d'en donner une rapide description.

Il forme deux forts volumes grand in-8°. Le premier comprend une longue préface essentiellement bibliographique et 572 pages de texte. Le second en a 772. L'éditeur s'est constamment servi, soit dans la préface, soit dans les notes, de la langue latine, et là où le texte est hollandais, il a pris la peine de le traduire. L'usage d'une langue ancienne pour exprimer des pensées souvent très-modernes n'est peut-être pas sans inconvénients; mais il était commandé par la nature même de la publication. D'abord, les écrits de Lasco nous sont presque tous parvenus en latin ; en outre, la diversité même des pays où son action s'est fait sentir, ne permettait pas d'adopter la langue de l'un d'entre eux à l'exclusion des autres.

Après avoir raconté dans la préface les circonstances qui ont provoqué cette publication, et les difficultés de tout genre qu'il y avait à surmonter pour la réaliser, le savant éditeur dresse pour la première fois, malgré les efforts successifs d'Adam, de Gerdès et de Rotermund, la liste complète des écrits de Lasco. Il en compte trente-deux. Il en écarte d'abord quatre comme n'appartenant pas à son auteur, quoiqu'ils aient été quelquefois cités sous son nom, et deux autres encore dont le réformateur n'a été que l'éditeur. Sur les vingt-six ouvrages dont M. Kuyper admet l'authenticité, neuf n'avaient jamais été ni imprimés, ni même cités par aucun des biographes de Lasco. M. Kuyper n'a pas eu seulement le privilége d'en retrouver plusieurs et des plus importants; après des démarches qui ont duré des années et pour lesquelles il a fallu l'appui de la diplomatie hollandaise et celui de M. le comte de Bismark,

[1] Première année, 1858, p. 97 et 118.

afin de lever toutes les difficultés, il a pu les mettre, pour la première fois, sous les yeux du public.

Ce n'était pas un moindre service que de nous donner les ouvrages déjà imprimés, et dont plusieurs éditions avaient paru du vivant de Lasco. Les recherches de M. Kuyper n'ont servi qu'à en faire ressortir l'excessive rareté et à justifier les prix énormes qu'ils ont atteints dans diverses enchères. Il est probable que quelques heureux explorateurs pourront compléter ces découvertes. Nous avons des motifs de croire que le champ n'en est pas épuisé. Notre savant éditeur est lui-même de cet avis; au nom de la science, et « par les mânes de Lasco » (*per scientiæ alma jura perque ipsius Lasci manes* [1]), il demande instamment à ceux qui s'occupent de ces recherches, de lui faire part des livres, lettres ou documents concernant son héros, qui pourraient lui avoir échappé. Quoi qu'il en soit cependant, cette publication mérite son titre: nous avons enfin une édition des *Oeuvres de Lasco,* et une base solide pour une étude sérieuse de son activité réformatrice. Or, malgré la quantité d'ouvrages qui depuis une vingtaine d'années s'en sont occupés directement ou indirectement, et peut-être même à cause de leur nombre, il importe de revenir aux sources et d'écarter ces renseignements de seconde et troisième main, pour ne pas dire plus, qui dénaturaient son histoire. Une indication plus précise des sujets abordés par Lasco nous aidera à faire comprendre l'intérêt particulier qui se rattache à cette étude.

M. le Dr Kuyper a classé les ouvrages de son auteur sous les trois chefs suivants:

1° les ouvrages dogmatiques et polémiques;
2° les ouvrages liturgiques et symboliques;
3° les lettres.

Les premiers nous présentent un type dogmatique très-original. L'empressement avec lequel les Luthériens (Bertram), les Arminiens (Uytenbogært), les Ultra-réformés (Trigland) l'ont réclamé pour un des leurs, est déjà un indice de la position assez spéciale que Lasco occupe dans les questions de théologie. Nous croyons qu'une étude attentive mettra hors de doute son accord fondamental avec les principaux docteurs de l'Eglise reformée, mais aussi l'indépendance et l'élévation remarquables de son point de vue.

Toutefois, c'est dans ses écrits symboliques et ecclésiastiques que son originalité est le plus évidente. Les questions d'Eglise l'ont occupé théoriquement et pratiquement pendant toute sa vie; presque constamment les circonstances l'ont amené à faire valoir ses dons remarquables d'organisation, et c'est à ce point de vue surtout que M. Gœbel a su parfaitement faire ressortir son importance historique, malgré quelques erreurs que présente l'exposition de ses idées et qui ne sont pas toutes sans importance, grâce au milieu spécial dans lequel Lasco a donné la dernière forme à son système ecclésiastique, en Angleterre, au sein d'Eglises que

[1] *Préface*, p. CXXI.

les grands intérêts de la foi avaient poussées sur la terre étrangère, où elles avaient une vie distincte de celle de la nation qui leur accordait l'hospitalité. Il fut préservé plusieurs fois des erreurs dans lesquelles tombèrent la plupart des réformateurs influents de son époque, quoique leur point de vue théorique fût peut-être moins différent du sien qu'on ne l'a cru souvent. A la faveur de ces circonstances, Lasco nous apparaît, à plus d'un égard, comme le Vinet du seizième siècle. Il fut, ainsi que le penseur vaudois, un homme de l'avenir, dont toute la valeur devait être manifestée à sa date.

L'histoire de sa vie nous dira ce que Lasco a été pour les pays divers où il a vécu. Mais pour nous en tenir à ses écrits, puisque, jusqu'ici, ils nous ont seuls été donnés par M. le Dr Kuyper, nous ne saurions que recommander cette mine précieuse de pensées élevées et fécondes à tous ceux qui s'occupent de mettre la catéchétique et la liturgie des temps modernes mieux en rapport avec les besoins de notre époque. Ils retrouveront dans ces volumes le type premier de liturgies et de catéchismes souvent reproduits dès lors, mais qui n'ont pas toujours gagné dans les transformations qu'ils ont subies.

Enfin, nous ne saurions oublier une des parties importantes de cette édition, celle qui sera probablement la plus généralement appréciée. Nous voulons parler de la correspondance de Lasco. Aux quatre-vingts lettres déjà publiées par Gerdès, M. le Dr Kuyper a pu en ajouter cinquante jusqu'ici inédites. Ces lettres sont d'un grand intérêt pour l'histoire du temps et surtout pour celle de leur auteur. C'est là que se révèle à nous, dans toute sa beauté, cette noble et sereine figure du réformateur polonais, incontestablement une des plus saintes et des plus belles de cette grande époque. Nous espérons que le troisième volume qui contiendra sa vie ne tardera pas trop à la mettre dans tout son jour. Ch. S.

TITUS TOBLER. BIBLIOGRAPHIE GÉOGRAPHIQUE DE LA PALESTINE[1].

Un docteur en médecine, dont le nom est connu depuis longtemps de tous ceux qui se sont occupés de la géographie de la Palestine, M. Titus Tobler, vient de nous donner ce nouvel ouvrage qui ne peut manquer d'être bien accueilli des bibliophiles, des géographes et des personnes qui s'intéressent à l'archéologie biblique. Ce livre se divise en trois parties, d'étendue et d'importance inégales. La première, qui contient plus de deux cents pages, renferme l'indication des ouvrages sur la Palestine écrits par des témoins oculaires et donne, par conséquent, le catalogue des di-

[1] *Bibliographia geographica Palæstinæ.* Zunächst kritische Uebersicht gedruckter und ungedruckter Beschreibungen der Reisen ins heilige Land. Leipzig, S. Hirzel, 1867. — 265 pages grand in-8°.

vers voyages en Terre Sainte. La seconde, qui n'a que vingt-cinq pages, mentionne les ouvrages sur la Palestine composés par des gens qui n'y ont jamais été. La troisième enfin, pareille en étendue à la seconde, présente la liste des principales vues et cartes géographiques de ce pays-là.

La seconde partie est assez incomplète, comme M. Tobler le reconnaît lui-même, et il ne pouvait guère en être autrement. Les lacunes y ont, du reste, peu d'importance, car il n'y aurait pas grand intérêt, il faut en convenir, à posséder les titres de tous les manuels et de toutes les compilations auxquelles la géographie de la Terre Sainte a donné lieu.

La première partie, en revanche, nous a paru très-complète, et, dans le détail, les erreurs y sont rares. Pour apporter cependant notre petite pierre à ce grand monument bibliographique, mentionnons-en une en passant. M. Tobler s'est trompé en plaçant le *R. P. Laorty-Hadji* parmi les auteurs qui ont parlé de la Palestine sans l'avoir vue. Le baron *Taylor*, dont *Laorty* n'est que l'anagramme, et dont le livre avait eu déjà seize éditions en 1854 (la première est de 1839), était bien réellement un *hadji* ou pèlerin. Ce fut lui qui eut le premier l'idée de demander à Méhémet-Ali l'obélisque qui figure actuellement sur la place de la Concorde, et c'est à cet effet qu'il fut envoyé en Orient par le gouvernement de Louis-Philippe.

On peut maintenant, grâce aux matériaux recueillis par M. Tobler, se donner sans beaucoup de peine le plaisir de jeter un coup d'œil historique et statistique sur l'ensemble des voyages en Palestine. Son livre en cite plus de huit cents. Le plus ancien remonte au règne de Constantin : c'est l'*Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem ;* Châteaubriand, qui en a imité le titre, a réimprimé en entier cet opuscule à la fin de son propre *Itinéraire.* De cette époque jusqu'à la première croisade, il n'y a pas de siècle qui ne nous ait légué quelque relation de voyage en Terre Sainte, mais une ou deux par siecle seulement. Le plus intéressant de ces pèlerinages est peut-être celui que fit l'évêque Arculf, vers la fin du septième siècle, et dont le récit fut rédigé après sa mort par le moine irlandais Adamnanus. Avec la période des Croisades, les documents se multiplient. Dans la période suivante, les pèlerinages ne se ralentissent point: la *Description de la Terre Sainte*, écrite vers la fin du treizième siècle par le moine Brocardus, est le livre le plus important, ou du moins le plus célèbre que le moyen âge nous ait laissé sur ce sujet De Brocardus jusqu'à la fin du seizième siècle le nombre des relations de voyage va toujours croissant. Pendant le dix-septième siècle, il ne fait que se soutenir, mais quelques-unes d'entre elles, celles, par exemple, de Pietro della Valle, du franciscain Quaresmius, du chevalier d'Arvieux, du peintre hollandais de Bruyn ou le Brun, ont une assez grande valeur et ont joui d'une longue réputation.

Le dix-huitième siècle est la saison morte pour les voyages en Terre Sainte; nous en trouvons moins dans ce siècle-là que dans aucun de ceux qui l'avaient précédé. Entre le voyage de Maun-

drell, publié en 1703, et celui de Volney, qui parut à la veille de la Révolution, en 1787, il n'y a guère que ceux de Pococke et de Mariti et, au point de vue de l'histoire naturelle, celui de Hasselquist, qui méritent d'être mentionnés.

Pendant le demi-siècle qui a suivi Volney, dont le livre est en son genre un modèle, plusieurs voyages en Orient ont, à divers titres et à divers degrés, attiré l'attention publique. Les brillantes peintures de Châteaubriand, les consciencieuses observations de Burckhardt, les recherches érudites de Scholz, les écrits de Léon de Laborde, de Michaud et de plusieurs autres ont contribué, avec le mouvement religieux et littéraire de l'époque, à remettre en honneur la Terre Sainte. Cependant, c'est depuis une trentaine d'années seulement qu'une ère nouvelle a commencé pour les voyages au Levant. Celui de Lamartine et celui de Schubert, qui ont paru tous deux à peu près à la même époque, de 1835 à 1838, ont achevé de populariser la Palestine en France et en Allemagne, et les *Recherches* de Robinson, qui les ont suivis de près (1841), ont donné une base à l'étude archéologique et géographique de ce pays-là. Dès lors le nombre des voyages en Orient, rendus d'ailleurs plus faciles par les bateaux à vapeur, s'est considérablement accru, ainsi que celui des relations de voyage, et l'on en compte plus maintenant en cinq ou six ans que l'on n'en avait compté jusqu'alors pendant un siècle tout entier. Depuis ce temps-là, chaque année a vu éclore, en moyenne, une dizaine au moins de *Voyages en Terre Sainte.*

Les observations critiques dont M. Tobler a accompagné cette bibliographie sont précieuses ; le ton en est souvent d'une franchise un peu bourrue et d'une sévérité qui touche à la rudesse, mais la complète indépendance de ses jugements est un mérite inappréciable et dont on doit toujours lui savoir gré, alors même qu'on ne se trouve pas d'accord avec lui. F. B.

J.-G. KRATZINGER. PHILIPPE LE MAGNANIME, LANDGRAVE DE HESSE[1].

Aucune vie n'a été aussi complétement identifiée avec la marche de la Réformation que celle du prince auquel est consacrée cette étude. Philippe le Magnanime prit en mains les rênes du gouvernement en 1518, en même temps que Charles V, et quelques mois après que Luther eut affiché ses thèses, et il mourut en 1567, l'année où le comte d'Egmont périssait sur l'échafaud, où Marie Stuart était déclarée déchue du trône par ses sujets, où les catholiques et les protestants français en venaient aux mains dans les plaines de Saint-Denis. Pendant cette longue carrière, le dévouement intelligent du landgrave de Hesse à la cause de la Réforme

[1] *Der politische Vorkämpfer des deutschen Protestantismus.* Zwei Vorträge zur Erinnerung an den 300jährigen Todestag Philipps des Grossmüthigen, Landgrafen von Hessen. 1867, in-8°, 64 p.

ne se démentit jamais. En 1521, il paraît aux côtés de Luther à la diète de Worms ; en 1525, il comprime avec vigueur l'insurrection des paysans; en 1526, il convoque le Synode de Homberg qui tente d'établir dans la Hesse les bases d'une organisation ecclésiastique presque presbytérienne. Plus tard, nous le retrouvons provoquant la célèbre *protestation* de Spire, cherchant à faire entrer dans le même lit les deux courants *luthérien* et *zwinglien*, fondant avec les revenus des couvents supprimés l'Université de Marbourg, revendiquant victorieusement les droits des princes allemands, foulés aux pieds par la maison de Habsbourg, aux dépens du duc de Würtemberg. Enfin, lorsque la cause protestante, affaiblie par des dissensions que le landgrave avait cherché en vain à faire cesser, vint à essuyer de graves revers, ce prince, prisonnier du vainqueur et traîné loin de son pays pendant cinq années, savoure plus que personne l'amertume de la défaite. Le traité d'Augsbourg, en pacifiant l'Allemagne, permit au landgrave de passer le reste de ses jours dans le repos.

Ces phases variées d'une carrière agitée et féconde sont fort bien mises en relief dans les deux discours consacrés à la mémoire du plus illustre représentant de la dynastie hessoise. Am. R.

F. KÖHLER. LES RÉFUGIÉS ET LEURS COLONIES EN PRUSSE ET DANS LA HESSE ÉLECTORALE[1].

Cet ouvrage est un résumé succinct de l'histoire des principaux établissements formés en Allemagne par les Français que leur attachement à l'Église protestante porta à quitter leur sol natal.

L'auteur nous montre d'abord les réfugiés français soutenus par la faveur constante des quatre souverains qui ont présidé aux destinées de la Prusse, à partir du Grand-Électeur. Ces princes concèdent libéralement aux proscrits, non-seulement des droits égaux à ceux de leurs sujets, mais plusieurs priviléges, une organisation ecclésiastique indépendante et des tribunaux spéciaux. Sous la protection éclairée du gouvernement, et grâce aux aptitudes industrielles de leurs ressortissants, ces colonies prospérèrent et eurent bientôt des gymnases, des hôpitaux, des orphelinats et des caisses de secours.

Nous sommes conduits ensuite dans l'Électorat de Hesse, qui attira aussi un grand nombre de réfugiés français. Les souverains de cette principauté leur assurèrent une complète autonomie. On construisit pour eux, à Cassel, un quartier entier et un temple. L'auteur passe en revue les nombreuses localités de la Hesse Électorale qui furent peuplées par des familles françaises, en indiquant souvent les lieux dont elles étaient originaires et les noms des pasteurs placés à la tête des communautés. Am. R.

---

[1] *Die Réfügiés und ihre Kolonien in Preussen und Kurhessen.* Beitrag zur Geschichte, von Karl Friedrich Köhler. 1867, in-12, 106 p.

FR. DE SODEN ET J.-K.-F. KNAAKE. CORRESPONDANCE DE CHRISTOPHE SCHEURL[1].

Cette correspondance renferme cent et treize lettres, comprises entre les années 1505 et 1516. L'auteur, Christophe Scheurl, natif de Nuremberg, nous y apparaît successivement comme étudiant à l'université de Bologne, où il séjourna pendant neuf ans et reçut le grade de docteur en droit, puis comme professeur de droit canonique à l'université de Wittemberg, de 1506 à 1512, avec six cents écus de traitement, enfin comme jurisconsulte de sa ville natale, Nuremberg *(advocatus patrius)*.

Ces lettres, rédigées dans un latin élégant et adressées en général à des docteurs, renferment des renseignements intéressants sur la vie universitaire, l'état de la littérature et les rapports que soutenaient entre eux les hommes de lettres au commencement du seizième siècle. L'auteur fait entre le séjour de Bologne et celui de Wittemberg un parallèle peu favorable à ses compatriotes, qu'il trouve grossiers, adonnés à l'ivrognerie, etc. Il est passionné pour l'étude, et l'apparition de quelque nouvelle dissertation, la soutenance de quelque thèse sont les événements qui ont le privilége de l'émouvoir le plus vivement. Cependant, il est au courant des nouvelles politiques et tout spécialement des péripéties des guerres d'Italie.

Christophe Scheurl a une excellente opinion de lui-même. Il raconte qu'en 1515, comme il s'était rendu à Wittemberg pour y accomplir une mission, l'affluence autour de sa personne fut telle qu'il fallait s'annoncer quatre jours d'avance pour avoir un entretien avec lui; il était invité chez quatre personnes à la fois, et, pendant treize jours, il ne trouva pas un seul moment pour dormir. Toutefois, cette naïve admiration de ses propres mérites ne le rend point injuste pour autrui; jamais il ne lui arrive de dénigrer ses confrères, et, au contraire, il les loue fort souvent

On est désagréablement surpris, en consultant cette correspondance, de n'y trouver aucune allusion au mouvement religieux qui était près d'éclater. Scheurl avait pourtant au nombre de ses correspondants, Spalatin, Staupitz, Amsdorf, Carlostadt, le docteur Eck. Luther n'est pas nommé; le conflit entre Reuchlin et les Dominicains est mentionné une fois, sans que l'écrivain énonce à ce sujet aucune appréciation. Voué tout entier à ses recherches érudites, il semble n'avoir eu aucun soupçon de l'agitation qui travaillait les esprits et du péril qui menaçait l'Église.

Au reste, chez Christophe Scheurl, la culture de la science n'excluait nullement la superstition. Il fait un vœu à Notre-Dame de Lorette pour le rétablissement de son père; il consulte un célèbre

[1] *Christoph Scheurl's Briefbuch*, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation und ihrer Zeit, herausgegeben von Franz Freiherrn von Soden und J. K. F. Knaake. Erster Band. Briefe von 1505—1516. Potsdam, 1867.

astrologue pour savoir s'il doit se marier, et remercie avec effusion un de ses amis qui lui a envoyé des reliques.

Scheurl est plein de vénération pour l'autorité impériale et l'autorité pontificale; il voue à l'extermination les Suisses qui ont traversé les projets de Maximilien, et, en 1516, parlant de Maximilien et de son petit-fils Charles-Quint, il s'écrie: « Cet aigle et cet « aiglon régneront bientôt sur tout l'univers. »

Les éditeurs se proposent de publier la suite de la correspondance de Scheurl. Comme elle coïncidera avec les premiers actes publics de Luther, l'intérêt qui s'y attache ne pourra que s'accroître.

Am. R.

Revues.

Theologische Studien und Kritiken. XLI^er J., II^er B.

3tes H. — *W. Beyschlag.* Discours prononcé à l'occasion du cinquantième anniversaire de l'établissement de l'Union Evangélique.

J. Köstlin. L'Institution de Calvin, étudiée dans son développement historique (2^d article).

G. E. Steitz. La tradition relative à l'œuvre de l'apôtre Jean à Ephèse.

Burk. Encore quelques mots sur Gal. II, 6.

Bulletin. — Francisca Hernandes et Francisco Ortiz, par *E. Böhmer* (1865). — Oeuvres posthumes de E. Fr. Finck, publiées par *Fr. Ehrenfeuchter.*

4tes H. — *H. Plitt.* La doctrine des Frères de Bohême sur la justification par la foi et sur les œuvres.

Eb. Schrader. Matériaux pour la critique du texte des Psaumes.

Linder. Le plan d'union en Suisse, de Jean Dury, dans les années 1654, 1655-1662.

Ed. Riehm. Sargon et Salmanazar.

F. Märcker. Le nombre 666 dans Apoc. XIII, 18.

Bulletin. — L'Evangile de Marc et sa valeur pour l'histoire évangélique, par *A. Klostermann* (1867). — Histoire de la prédication dans l'Eglise évangélique allemande depuis Mosheim jusqu'aux dernières années de Schleiermacher, par *C. H. Sack* (1866). — Ethique théologique, par *R. Rothe* (2e édit., Ier et IIme vol. 1867).

Jahrbücher für deutsche Theologie. XIII^ter B.

2tes H. — *J. A. Dorner.* La lutte liturgique au sein de l'Eglise réformée allemande de l'Amérique du Nord.

A. Ritschl. Etudes historiques sur la doctrine chrétienne de Dieu (3e article).

H. Bauer. L'Oraison dominicale.

R. Baxmann. Un chant de Noël pour les enfants du cloître de St-Gall, par Ekkehart, IV.

Kienlen. Le témoignage de St. Paul en faveur de la résurrection (1 Cor. XV, 1-10).

C. J. Riggenbach. Jean l'apôtre et le prêtre Jean.

Bulletin. Les poëtes de l'Ancien Testament, par *H. Ewald*: Les Psaumes et les Lamentations (3e édition, 1866). Les écrits de Salomon (2e édition, 1867). — L'Ep. aux Galates, par *G. W. Matthias* (1865). — Un fragment de l'Ep. aux Galates (III, 15-22), par *G. W. Matthias* (1866). — L'Orient et son importance dans l'histoire de la civilisation, par *A. W. R. de Zerboni di Sposetti* (1868). — Le pèlerinage du landgrave de Thuringe, Guillaume le Hardi, dans la Terre Sainte, en 1461, par *J. G. Kohl* (1868). — La discipline de l'Eglise depuis l'époque apostolique jusqu'au septième siècle, par *Fr. Frank* (1867). — Histoire de l'Eglise en Allemagne, par *J. Friedrich.* 1re P. La période romaine (1867). — Les fausses décrétales d'Isidore, par *P. Hinsch* (1868). — La philosophie d'Anselme de Cantorbery, par *Em. Hœhne* (1867). — Le comte Fr. Léop. Stolberg et ses contemporains, par *Th. Menge*, I et II v. (1862). — Esquisse de la théologie pratique évangélique, par *W. Otto* (1866). — Manuel du droit ecclésiastique catholique et évangélique, par *Em. L. Richter-Dove*, 6e édit. (1867).

PHILOSOPHIE.

TH. HENKE. J. FR. FRIES[1].

Cette biographie du philosophe Fries a été écrite par son gendre, à l'aide de la correspondance et des papiers que celui-ci a réussi à recueillir. Plus d'un quart du volume est consacré à la publication de ces pièces diverses. On y remarque, entre autres, un article nécrologique de de Wette, des lettres du même et quelques-unes de Jacobi.

Jacob-Frédéric Fries naquit en 1773, à Barby, dans l'Électorat de Saxe, au sein d'une communauté morave où il fit ses premières études. L'absence de toute vie de famille et une discipline austère développèrent de bonne heure en lui une tendance à la spéculation, qui l'éloigna peu à peu de la carrière ecclésiastique à laquelle on le destinait. « Un jour, écrit-il lui-même, j'exprimai à mon maî« tre, dans une leçon de géométrie, la joie que me causaient la so« lidité et la clarté des démonstrations géométriques. Il me dit à « ce propos que l'on pouvait de la même manière prouver philo« sophiquement l'existence de Dieu. — Oh! comment donc cela? « demandai-je avec un vif intérêt. — Tout, me répondit-il à peu

[1] *Jac. Fr. Fries* aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt, von Henke. Un vol. in-8o, 1867, x et 383 p.

« près, tout doit avoir sa raison suffisante; par conséquent aussi « l'univers; or, cette raison suprême de l'univers, c'est Dieu. Je « gardai le silence; mais à l'instant je me dis à moi-même: Eh « bien, si tout doit avoir sa raison, Dieu doit avoir aussi la sienne; « ou si Dieu peut avoir sa raison en lui-même, pourquoi n'en se- « rait-il pas ainsi du monde et des choses qui sont dans le monde? « — Telle fut ma première discussion philosophique; j'avais alors « quatorze ans. »

Du *Pedagogium* de Barby, Fries passa, dans l'automne de 1792, au séminaire théologique de Niesky. Là, les leçons de Garve: « *Introduction à la connaissance encyclopédique de toutes les sciences,* » commencèrent à lui donner des doutes sur l'importance du culte et sur quelques-uns des dogmes de l'orthodoxie, sans ébranler sa croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme, ni diminuer pour lui la valeur de la vie religieuse. Il se trouvait ainsi placé au point de vue de Jacobi et en complète sympathie de sentiments avec ce philosophe; mais il se séparait de plus en plus de la communauté morave, au sein de laquelle, cependant, il conserva toujours des relations d'estime et d'amitié. Après une année d'études de droit dans l'université de Leipzig et un court séjour à celle de Iéna, Fries passa trois années en Suisse, comme précepteur dans la famille d'un capitaine bernois, établi à Zofingue. Là, pendant les heures que lui laissait l'enseignement, grâce à la simplicité patriarcale de la vie que menaient ses hôtes, il put se livrer à ses travaux favoris.

De retour en Allemagne, Fries commença, en 1801, à professer comme *privat-docent* à Iéna, en opposition avec la méthode et les idées de Schelling, auquel il reprochait de suivre les errements de Fichte et de tuer chez les étudiants tout esprit philosophique. Fidèle à la pure tradition kantienne, il publia, en 1803, l'écrit intitulé: « *Reinhold, Fichte, Schelling,* » qui le fit connaître dans un cercle plus étendu. Il y caractérise deux sortes d'exclusisme. Le premier considère comme le principe constitutif de toute connaissance l'*unité*, qui est le produit de la *raison*, ou plutôt de la raison réagissant contre l'affection sensible dans les mathématiques et en philosophie. C'est là ce que Fries appelle le *rationalisme*, et ce qu'il combat chez Fichte et Schelling. L'autre exclusisme, qui est le contre-pied du précédent, voit le principe constitutif de la connaissance dans la *multiplicité de l'intuition sensible;* c'est l'*empirisme*. Mais le *criticisme* s'oppose à la fois au rationalisme et à l'empirisme, en tant qu'il prétend ne partir d'aucune loi *constitutive* et ne poser à la base que des maximes *régulatives*. A l'exclusisme rationaliste il oppose l'argument que c'est seulement par la connaissance sensible que nous pouvons avoir la notion du différent, et que, sans la multiplicité, l'unité n'est qu'une forme vide. Contre l'exclusisme empirique et sceptique, il invoque l'argument que, de ce point de vue, on ne peut, sans l'unité et la nécessité, dont aucune affection des sens ne donne la notion, rendre compte de l'expérience commune, de la conscience journalière au milieu de laquelle nous vivons. Fonder le criticisme, telle fut la tâche essentielle de

Fries. Le peu de succès qu'il obtint auprès du public s'explique par la fatigue qu'on éprouvait alors pour la recherche prosaïque et consciencieuse de la connaissance humaine, poursuivie sur les traces de Kant. On était déjà retombé dans le dogmatisme, et l'on éprouvait le besoin de se nourrir de poésie et de parler à l'imagination.

Après avoir obtenu le titre de professeur, en 1805, en même temps que Hegel, Fries fit paraître l'un de ses principaux écrits : « *Savoir, Croyance, Pressentiment* [1], » composition *exotérique*, comme il l'appelle lui-même. Il ne tarda pas à recevoir un appel pour l'université de Heidelberg qui se reconstituait sur de nouvelles bases. C'est là qu'il fit la connaissance de Jacobi alors en haute estime dans le monde philosophique. Fries se défend d'avoir été jamais son disciple, comme l'ont souvent affirmé les historiens de la philosophie. Il déclare que ses vues procèdent de Kant, dont il n'a jamais réussi à faire comprendre à Jacobi l'idéalisme transcendental. Une relation plus étroite devait se former entre lui et l'un de ses collègues, plus jeune que lui de sept ans, Martin-Leberecht de Wette, qui entra dans toutes ses vues et s'en servit avec fruit dans la construction de son propre système théologique. De Wette lui emprunta, en particulier, l'idée féconde du dualisme du savoir et de la foi, lequel traverse toute la connaissance humaine, comme aussi la distinction entre le devoir, la vertu et la beauté de l'âme, qu'il appliqua à son exposition de la morale chrétienne.

Voici en quels termes Fries a caractérisé lui-même sa position à l'égard de ses contemporains, Schelling et Jacobi, aussi bien que de Kant, son devancier. Dans la loi de la méthode critique et de la Critique de la Raison, Kant a trouvé le véritable moyen pour fonder la philosophie par la pure connaissance de soi-même. Mais c'est à tort qu'il a réclamé partout des démonstrations pour établir les jugements, là où l'intuition sensible fait défaut. Toute démonstration n'est qu'un intermédiaire qui conduit seulement d'un jugement à un autre. Ce qui manque chez Kant, c'est l'explication du point de départ, du principe de toute conviction philosophique. Le mérite de Jacobi a consisté en ce qu'il a reconnu cette lacune et, en même temps, le dualisme indestructible de l'élément naturel et de l'élément surnaturel dans la raison humaine. Mais il n'a pas suffisamment distingué entre l'un et l'autre, et, par conséquent, entre le savoir et la croyance ; il a donné parfois à chacun de ces facteurs une application trop universelle, en faisant intervenir tantôt le savoir dans le domaine surnaturel, tantôt la croyance dans le domaine naturel. En outre, il n'a pas reconnu que la vraie philosophie ne commence pas par des démonstrations, mais que la connaissance de soi-même se borne à nous découvrir quelles sont les révélations que renferme l'esprit humain. Les révélations de la croyance ne peuvent jamais devenir elles-mêmes un savoir ni une science; mais une science peut être fondée sur ce qui est croyance et pressentiment dans l'esprit de

[1] *Wissen, Glaube und Ahndung.* 1805.

l'homme; et c'est à la philosophie de donner cette science, aussi bien qu'elle donne la science du savoir lui-même. Toute conviction que l'homme trouve en lui-même par le fait seul qu'il pense, mérite le nom de philosophique. Ce n'est pas à la science philosophique de nous apporter et de former cette conviction; c'est plutôt à la connaissance de soi-même de nous dire quelle conviction philosophique nous avons en nous. Mais la science philosophique doit, ce que Jacobi ne fait pas assez, établir l'opposition du savoir et de la croyance dans la doctrine kantienne de la distinction entre le phénomène et l'être véritable, et dans la théorie de l'entière insuffisance de l'espace et du temps pour constituer l'essence vraie des choses. Dans le savoir de l'homme, la connaissance de la nature forme un tout où chaque détail est fatalement soumis à des lois générales. A cette connaissance, susceptible de se transformer en science, est opposé, dans nos convictions, un tout autre mode de connaissance, pour lequel cette connaissance de la nature n'est qu'une manifestation des choses, et dont les conceptions, loin de s'appuyer sur l'intuition sensible, se posent vis-à-vis de celle-ci en pleine contradiction. Nous concevons Dieu, l'univers, la liberté et l'immortalité sans pouvoir même par des exemples vérifier ces conceptions dans le monde sensible. La croyance conçoit la véritable essence des choses comme affranchie des limitations des lois naturelles; ce n'est que dans la négation de ces limites qu'elle élève au-dessus de la nature l'essence éternelle. Ce dualisme ne saurait être concilié par quelque synthèse supérieure: il est inhérent à l'organisation de la connaissance humaine, parce que nous ne possédons qu'une raison limitée, mais ayant la conscience de ses limites.

Fries reproche encore à Jacobi d'avoir confondu le fait par lequel, dans notre intelligence, les données de la conscience deviennent des idées claires, ce qui n'a lieu qu'au moyen de l'*entendement*, avec l'origine immédiate de nos convictions, telles qu'elles appartiennent à la *raison*. « Quand nous sommes arrivés à bien comprendre, dit-il ailleurs, que l'entendement seul se trompe, et qu'au contraire, la raison de tous les hommes a les mêmes convictions fondamentales et originelles, cette déduction prend l'importance la plus positive contre tout scepticisme. Il ne saurait y avoir aucun débat entre les hommes sur la question de savoir comment sont les choses; tous ont là-dessus la même conviction; nous ne disputons que pour décider si nous *savons*, ou *croyons*, ou *pressentons* que les choses sont. En conséquence, il ne s'agit que de constater quelles sortes de convictions nous avons en nous, et c'est là l'œuvre de la déduction. Si nous constatons que la croyance en Dieu est dans la raison de chaque homme, ce n'est pas pour donner à la raison l'idée consolante qu'il y a un Dieu. La raison n'a besoin d'aucune consolation de ce genre, puisqu'elle n'est pas atteinte par le doute. Nous n'avons en vue que de mettre l'entendement en possession d'un jugement infaillible. »

Fries quitta Heidelberg en 1816 pour occuper à Iéna une chaire de philosophie, puis de physique et de mathématiques. La part

qu'il prit à la fête des étudiants à la Wartbourg, ses relations avec des sociétés suspectes de tendances révolutionnaires, amenèrent sa suspension après l'assassinat de Kotzebue et l'exposèrent à une sorte de persécution qui paralysa pour quelque temps son activité.

Les vues philosophiques de Fries et la forme abstraite sous laquelle il les exposait, le séparèrent de plus en plus de la nouvelle école, et restreignirent son influence à un cercle assez limité. « Je suis, dit-il, en philosophie un mathématicien. Tout chez moi repose sur des calculs bien faits, mais peu de gens sont en état de se servir de ces calculs. Il y a dans mon exposition quelque chose de serré, qui fait que les autres ne peuvent y mordre que difficilement. » Cela n'a pas empêché de Wette de considérer son maître comme un des plus grands génies que l'histoire de la philosophie ait à nommer.

« Fries, nous dit de Wette, était capable d'exposer son système sans aucun effort, avec la même facilité que d'autres ont pour débiter des contes. Cette facilité manquait, il est vrai, du don de produire la conviction, parce qu'il suivait plutôt le cours de ses propres idées que celles des autres. De là et de sa méthode le plus souvent synthétique le peu de succès de son enseignement académique et le succès moindre encore de ses écrits. C'est pour moi une vérité incontestable que, comme successeur indépendant de Kant, Fries a conduit la philosophie dans le bon chemin, tandis que Fichte, Schelling et Hegel l'ont jetée dans les sentiers de l'erreur qui la mènent au pur néant. Il faut une fois mettre un terme à ce jeu insensé qui fait éclore tous les dix ans un nouveau système philosophique pour mettre à la torture la tête des jeunes gens, et il est à espérer que le dernier tour de passe-passe de cette espèce sera effectivement le dernier.

« La philosophie de Fries part de l'expérience, de ce qui est donné dans la conscience humaine, et s'élève de là, par une spéculation prudente, jusqu'aux plus hautes vérités universelles. Aussi longtemps qu'on ne prend pas cette route et qu'on ne commence pas humblement par en bas, pour atteindre aussi haut qu'il est possible, mais qu'au contraire avec un ridicule orgueil on s'élève en l'air comme le Socrate d'Aristophane, et qu'on veut tout déduire d'en haut, aller même jusqu'à répéter l'acte divin de la création et tirer le fini de l'infini, aussi longtemps, dis-je, on ne sortira pas du cercle magique de la fantaisie, et l'on sera à la merci de la hardiesse du premier nouveau jongleur venu. La philosophie empirico-critico-spéculative est seule capable d'accomplir la tâche d'une saine philosophie, à savoir de guider la marche des sciences qui sont toutes empiriques dans leurs commencements, tandis que d'autres systèmes dogmatico-rationalistes égarent par des préjugés ou étouffent sous des formules l'esprit de recherche scientifique. A l'égard des sciences naturelles, la philosophie de Fries est en relation avec les mathématiques, dont l'application fait seule avancer les recherches de cet ordre, tandis que les formules vides de la prétendue philosophie de la nature leur ont fait un

mal immense. En général, ce qu'il y a de sain dans une philosophie se montre dans l'affinité qu'elle a avec les mathématiques. Parmi les nombreux traits de lumière qui distinguent l'*Histoire de la philosophie* de Fries [1], le moins remarquable n'est pas celui qui a montré le parallélisme entre l'évolution de la philosophie moderne et l'application des mathématiques aux sciences naturelles. Les mathématiques avec leur balance et leur mesure exacte jugent impitoyablement toute rêverie philosophique.

« Le tour subjectif que Fries donna à la philosophie caractérise le grand mouvement imprimé déjà par Socrate, et qui seul peut la conduire au but. Le cri d'opposition poussé par ceux qui réclament une vérité objective, est vraiment puéril. Apprenez d'abord, à partir du point de vue subjectif, le seul qui nous soit possible, pour arriver à la connaissance et à l'appréciation des objets par la voie régulière de la réflexion en dehors de tout arbitraire; apprenez, dans un acquiescement fidèle à la vérité, à étendre votre sujet jusqu'à la compréhension objective des choses. Vous trouverez ce que vous cherchez plus sûrement que par la voie de vos hypothèses. Le philosophe peut-il prétendre à une autre objectivité que le poète, qui, dans le pur miroir de son sujet, saisit le monde et la vie dans leur vérité et leur beauté accessibles à toutes les âmes pures, pour les jeter ensuite dans le miroir objectif de ses tableaux ? Et vous, théologiens, pourquoi tant vous débattre contre ce point de vue subjectif, qui est cependant le seul vraiment chrétien? La plus haute vérité n'est donnée au chrétien qu'en retour de la foi, et la révélation de cette vérité s'est produite dans un sujet, dans le Christ, dont la subjectivité, considérée comme la plus pure, objective par conséquent, doit être reçue en nous.

« Fries partage avec Schleiermacher le mérite d'avoir découvert et répandu le principe que la religion a son centre vital dans le sentiment; mais la démonstration de cette thèse est beaucoup plus solide et plus scientifique chez le premier que chez le second. Il a aussi montré mieux que personne le lien qui rattache les beaux-arts à la religion et qui ne peut être supprimé sans nuire à celle-ci comme à ceux-là. Les productions les plus importantes des beaux-arts se meuvent dans l'élément moral de la convenance finale (*Zweckmässigkeit*), en ce sens qu'ils représentent la vie morale dans sa force, sa grandeur et son charme, dans ses luttes et ses victoires, dans ses opérations et ses élans. Ils n'ont pas pour objet le bien, tel qu'il est déterminé par la conscience d'après la loi, mais le beau et le sublime, et cela non pour les présenter dans un concept mort, mais sous une forme vivante et sensible, librement créée. Par une conséquence rigoureuse, Fries ramène toute beauté artistique à trois idées, qui ne sont rien autre que les déterminations et les réalisations des idées spéculatives de l'*âme*, de la *liberté* et de la *divinité*, ainsi que des idées pratiques correspondantes de l'homme, de l'opposition du bien et du mal, et

[1] *Die Geschichte der Philosophie.* Ier B. 1837. IIter B. 1840.

de la sainteté de Dieu. Ce sont les idées esthétiques de la poésie épique, de la poésie élégiaque, tragique et comique, et de la poésie lyrique. C'est d'après ces principes que notre philosophe classe tous les genres d'art et de poésie et leurs productions, et qu'il définit leur essence, tandis que toute autre classification s'attache à des caractères extérieurs et accidentels.

« Si la philosophie de Fries, malgré ses mérites sérieux et incontestables, a obtenu peu de succès, il faut en chercher les raisons soit dans la forme et le fond de son enseignement, soit dans la tendance et l'esprit de son époque. Il faut le dire: eût-il possédé et pratiqué au plus haut degré l'art de l'exposition dialectique, qui lui manquait, Fries n'aurait pas gagné pour cela les esprits de ses contemporains à son criticisme. Le criticisme de Kant, essentiellement négatif, pouvait devenir la philosophie dominante d'une époque engagée dans une tendance négative et disposée à recevoir tout ce qui pouvait servir à l'analyse et à la décomposition des données traditionnelles. Mais le succès même de la philosophie kantienne gâta la situation pour une philosophie telle que celle de Fries, critique comme la précédente, quoique bien plus profonde et plus compréhensive. Ceux qui se rattachaient à la direction qui avait prévalu jusque-là, les Kantiens et les rationalistes, ne purent pas comprendre une doctrine qui dépassait leur maître, et en regardèrent l'auteur comme un apostat. Ceux qui sentaient le besoin d'une conception plus vivante auraient pu, il est vrai, se trouver satisfaits. Mais, d'une part, ils étaient repoussés par l'élément critique contre lequel ils s'étaient mis depuis longtemps en défiance; et, d'autre part, ils ne trouvaient pas, sous une forme saisissable et aisément maniable, l'élément positif qu'ils cherchaient.

Fries est mort en 1843, sans avoir eu la satisfaction de voir ses contemporains lui rendre toute la justice qu'il méritait, mais entouré des regrets et des hommages de ses nombreux élèves et amis. A. O.

M. W. DROBISCH. LOGIQUE [1]. — F. UEBERWEG. LOGIQUE [2].

De toutes les branches de la philosophie, la logique est celle qui a été la plus affectée par le mouvement des esprits depuis Kant. D'après le criticisme, cette science n'a qu'une portée exclusivement *formelle* et *subjective*. Il n'y aurait aucun point de contact entre les formes logiques de la pensée, d'une part, et les formes de l'être, d'autre part. On étudie ces règles subjectives et formelles

[1] *Neue Darstellung der Logik*, nach ihren einfachsten Verhältnissen mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft, von Moritz Wilhelm Drobisch Dritte, neu bearbeitete Auflage. Leipzig 1863. 8°. 264 p.

[2] *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, von Dr Friedr. Ueberweg. Zweite neu bearbeitete Auflage. Bonn, 1865, 8°, 400 p.

de la pensée sans se demander le moins du monde si elles peuvent nous faire connaître réellement les objets placés en dehors de nous.

C'est dans cet esprit que M. Drobisch a composé son livre. Il se rattache à l'école d'*Herbart*, qui, comme Kant, a une notion exclusivement *formelle*, *analytique* et *subjective* de la logique. L'auteur nous dit cependant que, faisant droit aux observations de ses critiques et surtout à celles de M. Trendelenburg, il s'est peu à peu éloigné du point de vue kantien qui dominait trop dans la première édition de son livre. Il voudrait aujourd'hui étudier la logique en elle-même, sans trancher les graves questions métaphysiques auxquelles cette science touche de si près. « Réjouissons-nous, dit-il, de ce qu'il y a des lois de la pensée d'une valeur générale, sur lesquelles toute controverse est impossible et qui sont redevables de leur certitude non pas à telle ou telle théorie de la connaissance ou à la métaphysique, mais uniquement à la réflexion de l'intelligence sur elle-même. Gardons-nous bien de mêler les doctrines les plus simples et les plus claires de la logique à des controverses non encore vidées; servons-nous-en plutôt, autant que possible, pour affermir ce qui est encore ébranlé et pour tirer au clair ce qui est entouré de ténèbres. »

La logique, telle que *Hegel* et son école l'entendent, tombe dans un autre extrême: elle se *confond* avec l'ontologie et la métaphysique. Les formes de l'être et celles de l'intelligence sont complétement identifiées: le mouvement de la pensée pure est le procès par lequel l'être lui-même s'engendre.

Schleiermacher, dans sa *Dialectique*, publiée en 1839, a déjà cherché à se frayer une voie moyenne entre ces deux extrêmes. S'opposant, à la fois, aux Kantiens qui veulent *séparer* absolument les formes de l'être de celles de la pensée, et aux hégéliens qui prétendent les confondre et les *identifier*, il se borne à établir un *parallélisme* entre les deux domaines. La pensée est un reflet de l'être; elle se *distingue* de son corrélatif réel, sans cesser d'être en rapport avec la chose: elle *correspond* à l'objet sans s'identifier ni se confondre avec lui. — MM. *Ritter*, *Vorländer*, *Trendelenburg*, *Beneke*, et la plupart des logiciens modernes ont accepté le point de vue de Schleiermacher.

M. Ueberweg se rattache à la même tendance. Evitant le formalisme excessif de l'école de Kant, il prétend exposer un système de logique, formelle dans l'esprit d'Aristote. La logique ne nous donne pas un ensemble de règles *à priori*, exclusivement applicables au *reflet* des choses dans l'organe cognitif du sujet, comme le prétend le criticisme, ni un système de lois également *à priori*, mais ayant une valeur *objective*, comme l'affirme le dogmatisme de Hegel. Il s'agit de combiner, d'après les règles logiques, les faits fournis par l'expérience, pour arriver à une connaissance ayant une valeur *objective*, *réelle*.

Une histoire de la logique, depuis les temps les plus anciens, signale les principaux ouvrages qui ont paru de nos jours en Allemagne et ailleurs.

Un écrivain belge, M. Joseph Delbœuf, a publié deux livres qui se rattachent à la même tendance que M. Ueberweg[1].

G. A. LINDNER. MANUEL DE PSYCHOLOGIE EMPIRIQUE[2].

La logique n'est pas seule à profiter du mouvement de réaction contre l'idéalisme pour chercher à se constituer à part. La psychologie est entrée à son tour dans cette voie et elle y marche résolûment. On prétend même que sa rupture avec les disciplines philosophiques est déjà accomplie, et qu'elle a franchement pris rang parmi les sciences *exactes*. Cette psychologie nouvelle qui abandonne le terrain des idées pures pour se placer sur celui des faits, s'appelle tout simplement *empirique*, en opposition à la psychologie *rationnelle*, dont elle se distingue quant au *programme* et quant à la *méthode*.

La psychologie, en général, se propose d'étudier les lois de la vie de l'âme pour rendre ensuite compte des divers phénomènes dont celle-ci est le théâtre. La psychologie spéculative ou rationnelle va du général au particulier et fait usage de la méthode *déductive;* la psychologie empirique part du particulier pour s'élever au général, suivant les procédés de la méthode *inductive*. Tandis que la première part d'une notion *préconçue* de l'âme, dont elle fait tout découler, l'autre commence par étudier les faits pour en conclure plus tard une théorie. Il s'agirait donc d'appliquer à l'étude de l'âme humaine cette méthode inductive, remise en honneur par Bacon de Vérulam, et qui a si bien servi la cause des sciences naturelles. Les faits recueillis par l'expérience intérieure fournissent ses principes à la psychologie empirique. Pour les constater, elle a recours à l'observation de soi-même, complétée et contrôlée par l'observation des autres. La méthode inductive prend des formes différentes suivant les sciences naturelles auxquelles elle s'applique; la psychologie empirique leur emprunte leurs procédés selon ses besoins.

Il va sans dire que la psychologie empirique, comme science exacte, est absolument indépendante de toute doctrine métaphysique sur l'essence de l'âme. Elle renonce dès l'abord à résoudre les problèmes délicats qui impliquent une pareille doctrine. On ne prétend pas faire connaître l'essence de l'âme; il ne s'agit pas de résoudre le problème de ses rapports avec le corps. Cette psychologie nouvelle ne peut pas plus répondre à ces questions que

[1] *Prolégomènes philosophiques de la géométrie*. Liége, 1860. Un vol. 8° — *Essai de Logique scientifique*, prolégomènes. Liége, 1866. Un vol. 8°.

[2] *Lehrbuch der empirischen Psychologie, als inductiver Wissenschaft*. Für den Gebrauch an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterrichte, von Dr Gustav Adolph Lindner. Zweite vollständig umgearbeitete und erweiterte Auflage. Wien, 1868.

la physique ne saurait nous dire en quoi consiste la matière, ce qu'est la force, quels rapports règnent entre elles. Ces deux sciences ont un champ assez vaste, quoique restreint.

Notre science ne deviendrait suspecte que si elle prétendait rendre la psychologie rationnelle *inutile*. Mais elle s'en défend expressément; sa mission est uniquement de *préparer* à sa rivale les matériaux dont celle-ci tirera ses conclusions; elle n'aspire qu'à servir d'*introduction* aux sciences philosophiques proprement dites.

Depuis que la première édition de cet ouvrage a paru, il y a dix ans, la tendance représentée par M. Lindner n'a fait que s'accuser et conquérir journellement du terrain. Deux causes ont amené ce résultat: les découvertes de la physiologie dans l'étude du système nerveux, et celles de la physique sur la lumière et sur le son. De ce contact de la psychologie avec les sciences naturelles est sortie la plus récente des sciences, la *physique de l'âme*, qui se rattache au nom de Fechner.

C'est l'école d'Herbart qui a beaucoup contribué à imprimer cette direction nouvelle aux études psychologiques. Mais M. Lindner a soin de nous avertir que les résultats acquis par la psychologie empirique sont entièrement indépendants du sort qui est réservé aux principes métaphysiques d'Herbart. Cela se conçoit, puisque, en se faisant empirique, la psychologie prétend se constituer *à part*, et s'émanciper du joug de tous les systèmes.

H. A. RINNE. LE MATÉRIALISME ET LE BESOIN MORAL [1].

Cette brochure de quatre-vingt-neuf pages, écrite par un médecin, s'occupe également de psychologie. L'auteur étudie les questions de l'existence de l'âme, de son identité, du sort qui l'attend après la mort, de la liberté, de la conscience et de la rétribution, enfin de la cause suprême du monde. Pour résoudre ces problèmes, il fait exclusivement appel à l'expérience et aux lois de la raison. Il se trouve que les diverses solutions en présence n'ont qu'une valeur relative. La raison ne se prononce ni pour le matérialisme, ni pour les consolantes solutions de la foi religieuse. L'imperfection de notre science laisse encore une belle part à la foi, à condition que celle-ci ne sorte pas des limites que la première lui trace.

---

[1] *Materialismus und ethisches Bedürfniss, in ihrem Verhältnisse zur Psychologie*, von H. A. Rinne. 1868.

OTTO CASPARI. LES ERREURS DES ANCIENS PHILOSOPHES GRECS [1].

I. Les héros de la philosophie grecque se sont efforcés de découvrir et d'exposer scientifiquement les formes de la pensée. C'est un grand service qu'ils ont rendu à la science. Mais ils se sont trompés sur la valeur de ces formes, et cette erreur a eu des conséquences déplorables pour la philosophie. Elle consiste à considérer ces formes, qui ne sont en fait que des mouvements de notre pensée, comme des mouvements de l'esprit divin, comme éternelles et pour ainsi dire créatrices. C'est ainsi que Platon mit les *Idées* de toutes choses en Dieu et les prit pour les seules vraies réalités. Il idéalisait le bien et le mal, le beau et le lait. Il se mettait par là dans l'impossibilité d'expliquer le mouvement et la vie. Les *Idées* ressemblent à des cristaux ou à des pétrifications. Si Aristote sentit très-bien le vice de ce système, il ne sut guères y remédier. Il comprit à la vérité que la science ne doit pas, comme chez Platon, se borner au développement de la *notion*, mais pousser jusqu'à l'analyse de la *proposition* et du *jugement*. Il fut le père de la logique. Il voulut rendre au mouvement et à la vie le rôle qu'ils ont dans le monde et que Platon ne leur avait pas laissé dans sa théorie. Mais, malgré cette intention louable, ses principes fondamentaux ne sont que des idées platoniciennes mieux adaptées à l'expérience. Ils sont d'ailleurs aussi abstraits que les *Idées* de son prédécesseur. Aristote continua de *prendre les mouvements de la pensée pour les mouvements des choses elles-mêmes.*

II. Platon considérait ses *Idées* comme la seule réalité : le monde sensible n'était pour lui qu'apparence. Aristote fit de même. La « *puissance* et l'*acte* » sont pour lui les pierres angulaires de l'univers. Mais ces principes n'expliquent pas plus que les *Idées* le mouvement et la vie, l'individuel ; ils sont des formes creuses, des notions artificielles, qui n'éclairent pas mieux la psychologie que la cosmologie, l'âme que le monde. Un tel point de vue ne peut conduire qu'à l'erreur.

L'auteur développe assez amplement cette thèse.

III. En analysant les formes ou mouvements de la pensée, Platon et Aristote firent une grande œuvre ; leur erreur fut de prendre ces mouvements de la pensée pour les mouvements des choses. La pensée se meut dans le *temps*, où tout est successif, tandis que les choses existent dans l'*espace*, où tout est simultané. Les différences qu'il y a entre les choses individuelles dans le monde ne sont pas au tout, à l'univers, ce que les différences qui existent entre les notions et leurs attributs sont aux notions. Pour arriver à la connaissance, la pensée fait une suite d'opérations, analyses, synthèses, etc., qui n'ont rien à faire avec les choses et sont tout à fait étrangères à celles-ci. Il y a une illusion enfantine à pré-

[1] *Die Irrthümer der altclassischen Philosophen in ihrer Bedeutung für das philosophische Princip.* Ein kritischer Beitrag in drei Vorträgen, von Dr Otto Caspari. 1868, in-8, 55 p.

tendre expliquer le monde par des constructions *à priori*. En un mot, la pensée n'est pas l'être. Il y a sans doute harmonie entre la pensée et le monde, mais il n'y a nullement identité. Il ne faut pas supprimer le fait de leur différence.

Ce n'est pas ici le lieu, dit notre auteur en terminant, de retracer l'histoire des erreurs qui ont été la suite des fausses vues de Platon et d'Aristote, quoiqu'elles aient encore exercé leur influence sur la dernière philosophie.

Il est bon peut-être d'ajouter à cette analyse, qui s'est strictement tenue au centre de la question, que M. le Dr Caspari nous paraît avoir jugé Aristote et Platon du point de vue d'un disciple plus ou moins dissident d'Herbart. CH. DE FÉLICE.

Revues.

PHILOSOPHISCHE MONATSHEFTE. 1868, 1ter B.

3tes H. — *R. Schellwien.* Liberté ou communisme? (3e article).

H. Langenbeck. De la distinction du spirituel et du physique.

Bulletin. — La perception sensible et les lois psychologiques, par *H. Böhmer* (1868). — Kant et son dualisme en métaphysique et en religion, par *Th. Weber* (1866). — Kant et sa table des catégories, par *G. Knauer* (1868). — Essais de critique philosophique. 1 cahier: Herbart et Trendelenburg, par *W. Schacht* (1868).

Bibliographie, par *Ascherson* (Ouvrages allemands).

Chronique. Encore le Don Carlos de Schiller. — La réunion des Journalistes. — Nouvelles ecclésiastiques. — L'Académie française et V. Cousin (1er article). — Faits divers.

4tes u. 5tes H. — *E. Bratuscheck.* Auguste Bœckh comme Platonicien.

R. Schellwien. Liberté ou communisme? (4e et dernier article).

Bulletin. — De la méthode dialectique, par *E. v. Hartmann* (1868). — Les représentations dans l'esprit de l'homme, par *Ed. Olawsky*.(1868). — Matériaux pour la psychologie comparée: L'âme et les formes de ses manifestations dans l'ethnographie.

Bibliographie, par *Ascherson* (Ouvrages allemands).

Chronique. L'Académie française et V. Cousin (2d et dernier article). — Nouvelles ecclésiastiques. — Un procès de l'inquisition en Espagne. — Julius Schaller. — Faits divers.

ZEITSCHRIFT FÜR VÖLKERPSYCHOLOGIE UND SPRACHWISSENSCHAFT [1].
Vter B. (1867).

1tes H. — *H. Steinthal.* De l'origine du langage.

[1] Nous nous bornons à indiquer, parmi les articles de cette Revue, ceux qui présentent quelque intérêt philosophique.

2tes H. — *M. Lazarus.* Des illusions des sens.
A. Bastian. Psychologie comparée.
L. Tobler. De l'importance psychologique de la composition des mots.

UNSERE ZEIT, VON R. GOTTSCHALK. 1868.

15 mars. *W. Laufer.* La vie et les œuvres de Victor Cousin.
15 juin. La question de l'immortalité, et la philosophie allemande contemporaine. Premier article: les adversaires de l'immortalité.
15 août. Second article: les défenseurs de l'immortalité.

THE JOURNAL OF SPECULATIVE PHILOSOPHY.

Cette revue, qui a commencé en 1867, est l'organe de la *Société philosophique* de Saint-Louis, dans les Etats-Unis. Son but est d'associer « l'exactitude de la science expérimentale à la critique ri« goureuse de la raison. » Son motif est la nécessité actuelle pour la législation, la religion et les sciences de la nature, de s'orienter et de se comprendre. La pensée allemande est spécialement mise à contribution. Les deux premières livraisons contiennent des articles sur FICHTE (la Théorie de la Science), — HEGEL (l'Esthétique), — GOETHE (La Théorie des Couleurs et le second Faust), — SCHOPENHAUER (Dialogue sur l'Immortalité), etc. — Ainsi, tandis que l'Allemagne et la France tournent au Réalisme, la réaliste et positive Amérique s'élève à la spéculation.

Bibliographie.

ROGGERO. — *Storia della Filosofia da Cartesio a Kant.* Torino (1867).
DE CRESCENZIO. — *Prolegomeni allo studio della Filosofia.* Firenze (1866).
BONNUCCI. — *Principii di Antropologia o di Fisiologia morale dell' uomo.* Perugia (1867).
FAGNANI. *Delle intime relazioni in cui sono la Filosofia, la Religione et la Libertà.* Torino (1867).
MALLGERI. *Lezioni di Filosofia razionale,* 1866.
ALLIEVO. *L'Hegelianismo, la scienza e la vita.* Milano, 1867.
ATTARDI. *Vita e coscienza.* Palermo, 1868.

HURST. *History of Rationalism.* London, 1867.
HUGHES. *The human Will.* London, 1867.
BROWN. *Old and new Idolatries.* London, 1867.

ASHBURNER. *Notes and Studies in Philosophy of animal magnetism and spiritualism.* London, 1867.
PIRIE. *Natural Theology*, 1867.

BURGER. *Overzigt der Wijsbegeerte*, etc. (Esquisses de philosophie morale, d'après Herbart). Amersfoort, 1866.

DIETRICHSON. *Det skönas Verld.* (Principes d'esthétique et d'histoire de l'art.) Stockholm, 1867.

ERRATA.

Page 434, *au lieu de :* c'est-à-dire qu'ils dépendent, *lisez :* c'est-à-dire dépendent.

Au lieu de : sera absolue, *lisez :* sera infinie.

Page 437, *au lieu de :* au terme de conditionné, *lisez :* au terme d'inconditionné.

Page 444, *au lieu de* : qu'il ne se pouvait, *lisez :* qu'il ne se peut.

Page 449, *au lieu de :* quelques-unes, et dans d'autres d'appliquer, *lisez :* quelques-unes en d'autres, c'est-à-dire d'appliquer.

Page 456, *au lieu de : représentatif, lisez : présentatif.*

Page 458, *au lieu de :* D'après S. W. Hamilton, *lisez :* selon la théorie psychologique.

Page 459, *au lieu de* : empiriquement de, *lisez :* empiriquement, de.

Page 460, *au lieu de :* de sa théorie, *lisez :* de la théorie psychologique.

JÉSUS DE NAZARETH

PAR

TH. KEIM [1].

L'idée d'écrire la vie de Jésus-Christ remonte chez M. Keim à ses années universitaires; et comme les branches de son enseignement à l'université de Zurich le plaçaient entre le Nouveau Testament et l'histoire de l'Église, il a été amené à réaliser le plan de sa jeunesse dès 1860, c'est-à-dire avant les nombreuses *Vies de Jésus* qui ont été publiées à la suite du livre de M. Renan.

L'auteur sait bien que dans ce domaine de la science la passion joue un grand rôle, qu'on tient moins aux recherches qu'aux résultats, moins à l'histoire qu'aux dogmes. Mais la conscience qu'il a de son sens historique, de son impartialité scientifique et du caractère sérieux de ses études, lui permet de marcher avec confiance sur les traces de ses devanciers, tels que MM. Hase, Schenkel, Weizsäcker et tout particulièrement M. Ewald, dont il reconnaît avoir beaucoup reçu.

L'intérêt de cœur que M. Keim voue à la religion chrétienne lui rend impossible la froide impartialité de M. Strau ss,laquelle n'est en fait qu'une partialité en faveur de la philosophie. Cependant, il croit être assez libre et assez dévoué à la cause de la vérité pour promettre une étude réellement impartiale des faits. Il s'attend au vieux reproche de mélange impur et de contradiction qu'on fait à ceux qui, pour écrire l'histoire, cherchent à se soustraire à l'influence du dogme. Mais les grands mots ne sont pas des raisons. Le dilemme pompeux, mais ridicule, de « Strauss ou orthodoxie, » dans lequel M. Michel Nicolas enferme tout le monde, n'est plus

[1] *Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesammtleben seines Volkes*, frei untersucht und ausführlich erzählt von Theodor Keim. Ier Band: *Der Rüsttag*. Zürich, 1867. 1 vol.n-8° de 646 p.

de mise, même en France. D'un autre côté, il est assurément plus facile de donner une vie de Jésus logique et compréhensible quand on rabaisse le prophète de Nazareth à nos proportions lilliputiennes; mais on ne peut faire du fils de Marie un Socrate perfectionné sans fausser l'histoire et sans méconnaître les lois de la psychologie.

La vie de Jésus intéresse l'histoire à cause de l'importance du christianisme dans le monde, et l'Église, surtout l'Église protestante, parce que celle-ci repose sur la personne du Sauveur. Cependant la science, d'un côté, déclare que la personne tout humaine de Jésus sera effacée par les développements nouveaux de la race à laquelle il appartient. De l'autre côté, l'Église voit en lui le rocher qui doit survivre aux transformations de l'humanité. Y a-t-il entre ces deux conceptions une conciliation possible?

L'antagonisme, naguère très-prononcé, s'est adouci. La science, tenant compte de la puissance de l'individualité et s'appuyant sur le témoignage des faits, ne songe plus à donner aux grands hommes une autre place que celle que leur assignent leurs œuvres. L'Église, à son tour, abandonnant quelques-unes de ses exigences, commence à demander un Jésus humain; elle ne déplore plus autant la perte de quelque fragment de son histoire, fût-ce même un miracle; on se déclare satisfait quand on a devant soi un vrai homme, auguste messager de Dieu. La science, en reconnaissant le caractère sublime de Jésus, et l'Église, en admettant sa pure humanité, sont près de s'entendre.

Quant à nous, cette étude de la vie de Jésus nous a affermi dans la conviction que c'est dans son humanité que Jésus se révèle, non pas, il est vrai, comme un génie religieux, mais comme le miracle par excellence, Dieu sur la terre.

I.

En dépit de la critique moderne, les matériaux nécessaires ne font pas défaut au biographe de Jésus.

Nous avons d'abord les sources d'origine *juive* et celles d'origine *païenne*, en général impartiales, ou renfermant une critique dont il est facile de tirer une certaine somme de vérité historique.

Le peuple *juif* étant le peuple de Jésus, le milieu dans lequel il a vécu, on trouvera de précieux renseignements dans toute la littérature juive, de l'Ancien Testament aux Apocryphes et aux écrits de notre ère, dont le Talmud est le grand panorama. Nous citerons en particulier les *Pirke Abot*, la perle du Talmud, *Philon*,

contemporain de Caligula, enfin les riches et fidèles récits de *Josèphe.*

Les traditions juives touchant la personne de Jésus et les allusions du Talmud portent trop manifestement le cachet de l'ignorance ou de la passion pour servir de sources historiques.

Les auteurs *païens* sont plus riches que les auteurs juifs. *Tacite,* qui ne voit dans les chrétiens qu'une variété plus infâme de l'infâme race juive, rapporte seulement la date de la mort de Jésus, condamné par Ponce Pilate sous le règne de Tibère. Dans *Suétone,* il y a une courte mention des chrétiens à l'occasion des mesures de rigueur prises par Néron, et ailleurs encore, à propos d'une sédition qui eut lieu sous l'empereur Claude. *Pline le jeune,* dans sa lettre à Trajan (vers 104, ap. J. C.) fait un tableau un peu plus exact des chrétiens.

A partir du second siècle, les renseignements deviennent plus nombreux, et l'emploi des sources juives et chrétiennes commence à être familier aux auteurs païens. On le voit surtout dans *Celse,* le plus ardent ennemi du christianisme. Les écrits de la « Grande Église » lui étaient connus, et lui avaient révélé « l'imposture du Christ. »

Parmi les *évangiles* qui ne font pas partie du Nouveau Testament, il y en a deux principaux, dont nous ne possédons que des fragments : l'*évangile des Hébreux,* ou *de Pierre et des douze apôtres;* et l'*évangile des Égyptiens.* Le premier, qui date du milieu du second siècle, se rapproche de notre évangile selon S. Matthieu, dont il a été considéré jusqu'ici, par beaucoup de théologiens, comme la première forme. Mais, d'un côté, nous n'en avons pas le texte original, remanié à diverses reprises, et de l'autre, les fragments conservés renferment un grand nombre de traits invraisemblables. A l'évangile des Hébreux se rattache celui *des Ébionites,* qui porte les traces évidentes des préoccupations de cette secte.

L'Évangile des Égyptiens ne peut être que l'œuvre d'un esprit sombre et ascétique. Cette tendance et le merveilleux qui le caractérise, l'ont fait rejeter par l'Église.

A partir de la seconde moitié du second siècle, on ne trouve plus rien que les récits aventureux et imaginaires des évangiles apocryphes.

Notre seul recours est désormais le *Nouveau Testament.* On s'y sent à l'aise, malgré les doutes dont les écrits qui le composent sont encore l'objet.

Pour établir un terrain ferme, il faut recourir à *saint Paul,* le

plus ancien témoin que nous ayons, puisque sa conversion eut lieu probablement entre les années 36 et 38, et qu'il prêcha de l'an 40 à l'an 64. Il est vrai qu'il fut gagné au christianisme par une vision, que sa foi se rattacha surtout au Christ glorifié, qu'il cite très-rarement Jésus, et ne fait pas une distinction tranchée entre les faits historiques et les conceptions religieuses. Il n'en est pas moins une source précieuse pour l'histoire de Jésus. En effet, il retient évidemment avec force la tradition des premiers disciples, que, d'ailleurs, il suppose connue, et il fournit des preuves certaines que lui-même avait une connaissance précise des actes et des paroles de son Maître. En outre, on peut inférer de la clarté de son esprit qu'il devait en savoir assez pour faire reposer ses grandes conceptions religieuses sur une base solide, et qu'il avait pesé les récits des disciples de Jésus. Enfin, le mélange des faits et des notions abstraites ne se trouve chez lui que rarement, et là même où il se produit, il s'explique sans difficulté. Par contre, les écrits de Paul mentionnent un grand nombre d'événements dont l'exactitude historique n'est compromise en rien par l'interprétation qu'il en donne.

Qu'est-ce que Paul sait de Jésus? Il voit en lui un homme né de femme, de la race de David, vivant dans l'abaissement, mais qui est en même temps le Christ, le Fils de Dieu, demeurant sous la loi. Dans les renseignements dont il disposait, l'apôtre des Gentils avait donc trouvé deux classes de déclarations contraires, au moyen desquelles il a conçu la pensée fondamentale de sa christologie; savoir que, soumis à la loi pendant son existence terrestre, Jésus avait, par sa mort volontaire et sa résurrection, brisé le joug de la loi pour ses disciples. Comme les premiers chrétiens, Paul croit que Jésus est le Fils de Dieu, le Messie, qui ramène l'humanité au Père céleste. Ces données, qu'on retrouve dans la première épître de Pierre, l'Apocalypse et les Actes, prouvent qu'il y a pour l'histoire de Jésus un ensemble de faits positifs, certifiés par l'accord de témoignages fort anciens.

Une fois le fond donné, tournons nos regards vers les *évangiles*, en commençant par ceux qui se rapprochent le plus de Paul par la date et par les tendances.

Les *Synoptiques* se ressemblent tellement qu'on les a pris pour des extraits d'un même récit primitif; d'un autre côté, ils diffèrent assez les uns des autres pour faire supposer des degrés différents d'antiquité et d'originalité. Pour nous, nous donnons la préférence à l'évangile de saint *Matthieu*.

Jésus n'avait pas le temps, et n'éprouvait pas le besoin d'écrire ses paroles pour en perpétuer le souvenir; il ne chargea pas non plus ses disciples de ce soin. Mais, au bout de peu de temps, on sentit l'insuffisance de la tradition orale et l'on commença à mettre par écrit les généalogies du Messie, ses révélations ou collections d'oracles concernant l'avenir de Jérusalem, ses discours et ses actes et particulièrement l'histoire de sa mort. L'évangile de Matthieu fut un des produits de ce travail antérieur à la destruction de Jérusalem.

D'après les indications chronologiques qu'on y trouve, cet évangile a dû être écrit entre 60 et 70 après Jésus-Christ. Les prédictions de Jésus qui y sont contenues ne se sont point littéralement réalisées, et il serait impossible que l'auteur eût écrit après la destruction de Jérusalem et annonçât la venue immédiate du Seigneur (XXIV, 15 et suiv.). On a prétendu qu'un fait particulier ne pouvait pas être pressenti; mais les rapports très-tendus qui existaient entre les Juifs et les Romains faisaient prévoir, longtemps avant l'an 70, une catastrophe. Cette attente générale explique la ressemblance qui existe entre certains passages de Matthieu et de l'Apocalypse; et l'émotion fiévreuse des discours de Jésus (Matth. XXIV, 25 et suiv.) fixe le temps de leur composition au commencement de la guerre avec les Romains, c'est-à-dire vers l'an 66.

L'antiquité du premier évangile est confirmée par toute la tradition ecclésiastique : il est avec l'évangile des Hébreux le plus anciennement employé.

Sans chercher à voiler l'élément anti-judaïque de la vie du Seigneur, l'auteur s'adresse spécialement aux judéo-chrétiens pour leur montrer en Jésus le Messie. La clarté et la simplicité du plan qu'il a suivi apparaissent dans la manière dont les actes et les discours sont parallèlement groupés, dans la progression naturelle du récit et des pensées de Jésus, et dans le développement gradué des disciples. On remarque, en outre, la sobriété et la mesure dans les détails. Cet écrit est d'un style trop pur pour être une simple traduction de l'hébreu. En un mot, le cachet historique de l'évangile de Matthieu est très-marqué; c'est un récit biographique fait par un chrétien d'origine juive, qui, en général d'accord avec saint Paul, a su peindre un Christ à la fois sublime et humain, soumis à la loi, tout en la dépassant.

Malgré l'incontestable unité de l'ouvrage de Matthieu, on y a découvert depuis longtemps les traces d'une ou de plusieurs retouches; mais il est difficile d'en fixer les limites. Si l'on ne peut

avec Schleiermacher et d'autres théologiens attribuer les discours et le récit des faits à deux auteurs différents, certains traits nous contraignent d'admettre que l'original a été remanié. Ainsi certaines explications tirées de l'Ancien Testament (IV, 14-16 : VIII, 17 ; XII, 17-21 ; XIII, 35 ; XXI, 4-5), quelques récits inspirés par le texte de l'Ancien Testament, ceux des deux ânes (XXI), des 30 pièces d'argent (XXVII), et les détails sur les premiers temps de la vie de Jésus sont à nos yeux des additions. En outre, on trouve ici et là des intercalations qui coupent la marche générale du récit, telles que l'histoire de l'enfance (II), la parabole des noces (XXII), celle des vierges (XXV, 1 et suiv.), le jugement dernier (XXV, 31 et suiv.) et la mention de la garde du tombeau (XXVII, 62-66). D'autres récits enfin, comme le refus de Jean-Baptiste (III, 14-15), le rejet des Juifs (VIII, 11-12), la prière de la femme de Pilate (XXVII, 19), les résurrections arrivées à la mort de Jésus (XXVII, 52-53), sont en contradiction avec le récit principal.

Il faut encore remarquer que la plupart de ces passages présentent des difficultés chronologiques et philologiques, que ceux qui renferment des citations de l'Ancien Testament, tirées de l'hébreu, ont quelque chose de stéréotypé, et qu'un grand nombre de gloses sont favorables aux païens. Nous concluons de là qu'après la destruction de Jérusalem, l'unité puissante de l'original a été légèrement troublée par les additions qu'un écrivain chrétien a faites dans un esprit plus ou moins conforme à celui de l'auteur.

Dans son ensemble le premier évangile est d'accord avec l'histoire juive de Josèphe, d'accord aussi avec Paul, avec Marc et Luc pour les faits principaux. Le récit de la vie de Jésus, ses paroles surtout y portent le cachet de la vraisemblance et d'une incontestable originalité. Aussi, malgré les imperfections de l'original lui-même, les éléments légendaires qu'on y rencontre, et quoiqu'on ne puisse attribuer l'ouvrage que nous possédons ni à Matthieu, ni à un témoin oculaire, nous accorderons à l'auteur le degré de confiance que mérite un homme qui tient les choses de première main. Ce fut sans doute un chrétien d'origine juive demeurant en Palestine, qui composa son livre peu avant le départ des chrétiens pour Pella et sous l'empire d'anciennes impressions et de préoccupations nouvelles.

L'évangile de *Luc*, écrit vers l'an 90 hors de la Palestine, fut rédigé, comme l'indique l'auteur dans les premiers versets, d'après un certain nombre de sources plus anciennes. On trouve les traces d'un document ébionite dans les antithèses fréquentes de

pauvreté et de richesse, de justice et d'injustice, de ténèbres et de lumière, d'aujourd'hui et de jadis, de Satan et de Dieu. On reconnaît aussi l'emploi de l'évangile de Matthieu dans la disposition générale du récit. En outre, Luc doit avoir puisé à des sources samaritaines les nombreux passages de son ouvrage favorables à ce peuple. Enfin il a consulté des documents appartenant au cercle de saint Paul et qui se retrouvent légèrement modifiés dans quelques parties de son écrit.

De tout temps on a attribué à Luc, à côté du but indiqué par lui-même dans le premier chapitre, l'intention de présenter l'évangile dans un sens conforme au christianisme de saint Paul. La personne de Jésus-Christ y est, métaphysiquement parlant, plus grande que dans les évangiles judéo-chrétiens. Bien qu'animé de dispositions conciliantes à l'égard du peuple juif, l'auteur consacre la première partie de son écrit à une sorte de déclaration de guerre contre le judaïsme, et la seconde à un manifeste en faveur des païens. Comme les renseignements nouveaux qu'il nous fournit, sont d'origine plus récente, et que tout son ouvrage a été composé sous l'empire de préoccupations pauliniennes, il faut consulter cette source avec précaution, et ne lui donner la préférence sur le premier évangile qu'après un examen approfondi.

Le plus court des synoptiques, l'évangile selon *saint Marc*, porte les traces certaines d'une moins haute antiquité que les autres, selon l'opinion unanime des Pères. La forme des prédictions de Jésus et des passages qui se rapportent à l'établissement du « royaume » sur la terre, fixent la date de son origine vers l'an 100, avant la persécution de Trajan et après celle de Néron. On ne rencontre des citations tirées de saint Marc qu'à partir du *Pasteur* d'Hermas.

Le second évangile renferme quelques traits nouveaux. Cependant il faut reconnaître avec Griesbach et Bauer qu'en somme il dépend essentiellement des deux autres synoptiques. Il se rattache à Matthieu par l'ordre des faits et la mention des deux grandes époques de l'activité de Jésus (la prédication du royaume et la prédication des souffrances du Messie); mais il affaiblit le tout, et n'indique pas les événements qui préparent la seconde époque. Il se rapproche de saint Luc par l'arrangement des détails, par la disposition générale (le début, le choix des apôtres, les paraboles et la mission des disciples). C'est aussi d'après saint Luc qu'il nous donne un Jésus accompli dès le début de son ministère.

Jésus, fils unique de Dieu, personne mystérieuse et puissante,

qui inspire surtout l'étonnement et la crainte, telle est la pensée mère de l'évangile de Marc, et la doctrine fondamentale qu'il oppose au judaïsme, en reconnaissant la dignité éternelle de la loi morale. Chrétien d'origine juive et vivant en Occident, l'auteur voulait sans doute donner aux croyants de ces contrées et de Rome en particulier un évangile propre à concilier les partis. Cette intention explique son plan. Dans la première partie il suit saint Luc pour éviter ce qu'il y avait de trop juif dans saint Matthieu ; dans la seconde il se sert de Matthieu pour échapper aux longueurs de Luc.

Moins original par les renseignements nouveaux qu'il donne, que par son syncrétisme et par le caractère héroïque qu'il prête à Jésus, cet évangile doit être considéré comme une source de second ordre. Il renferme nombre de traits en contradiction avec le Christ historique, des additions souvent malheureuses, des altérations, des inexactitudes, des obscurités et des mélanges maladroits des deux autres synoptiques. Aussi ne peut-il être attribué à la plume du Marc des épîtres.

L'hypothèse qui donne la priorité au second évangile est de plus en plus abandonnée. Du reste la question de priorité importe peu, une fois qu'on reconnaît le caractère apostolique des éléments principaux de saint Matthieu et de saint Luc, et que dans le détail on ne surfait pas l'un au détriment des deux autres.

Placé de tout temps au-dessus des synoptiques, l'évangile de *saint Jean*, si riche en pensées, a vu son autorité historique singulièrement affaiblie, dans notre siècle, par les travaux de la critique.

L'auteur nous avertit lui-même (XX, 31), que le but de son livre est d'amener ses lecteurs à croire à la divinité de Jésus. Aussi choisit-il parmi les discours et les actes de Jésus ceux qui sont propres à établir cette divinité. Il complète les autres évangiles, sinon dans les détails, du moins dans la conception de la personne du Sauveur. Comme il les suppose connus, il est évident qu'il écrit pour des chrétiens, vraisemblablement pour l'Église universelle du second siècle, après la réconciliation des partis.

Le quatrième évangile, le plus dogmatique de tous, renferme une philosophie religieuse complète. Entre Dieu, pur esprit, et le monde, plongé dans les ténèbres de la chair, se trouve un Médiateur, Verbe éternel, créateur et lumière du monde, dont il cherche à vaincre la résistance. Après avoir donné la « loi, » le Verbe devient chair, et est ainsi revêtu du double caractère de Fils de

Dieu et de Fils de l'homme avec les traits propres aux deux natures. Source de vie divine pour les uns, son apparition a en même temps pour effet d'opérer une séparation entre les bons et les méchants. En quittant la terre, Jésus achève de faire pénétrer la lumière dans le monde au moyen du Saint-Esprit qui habite dans les disciples, les conduit dans toute la vérité et leur fait pressentir dès ici-bas les délices de l'achèvement, tandis qu'il se fait connaître au monde par un jugement de condamnation.

Rien n'est plus évident que l'analogie de cette histoire de Jésus avec la philosophie de Philon. Ce sont les mêmes vues cosmologiques: Dieu, pur esprit, un Être intermédiaire, le Verbe, l'homme enfin, créature supérieure plongée dans le péché, mais capable de renaître à la vie avec le secours de Dieu. Seulement les abstractions de Philon sont devenues des réalités vivantes: le christianisme remplit ces vieilles formes d'un esprit nouveau. Mais le Jésus de Jean est-il celui de l'histoire? C'est une autre question.

Comme les synoptiques, le quatrième évangile a partagé la vie de Jésus en deux périodes. Une période d'activité et une période de souffrances. L'une et l'autre se subdivisent en trois actes. La première contient le début, l'extension de l'œuvre, la lutte et la rupture avec les adversaires qui résident à Jérusalem. Dans la seconde, qui commence avec le chapitre XIII, l'auteur rapporte les discours d'adieu, la catastrophe finale et la résurrection.

Quant au style, le mélange harmonieux des génies grec et hébreu, l'arrangement artistique du récit, la richesse, la profondeur et la simplicité des idées, la transparence parfaite des images et de la narration, l'atmosphère de sérénité triomphante et glorieuse qui s'en exhale, tout cela donne au quatrième évangile un attrait incomparable.

On y remarque bien, il est vrai, une certaine monotonie; mais elle s'explique par l'absence totale de l'indication d'un développement dans la personne de Jésus.

Il est généralement admis que l'auteur a puisé dans les synoptiques, tout en gardant son indépendance. On trouve cependant aussi des indices qui trahissent l'emploi d'autres sources, telles que l'évangile des Hébreux, les discours de Pierre, l'épître de Barnabas, etc.

Jusqu'à quel point le quatrième évangile est-il historique?

Cet écrit, auquel le but dogmatique de l'auteur ôte de prime abord le caractère historique proprement dit, porte le cachet d'une conception toute personnelle. Le style, qui est le même

dans toutes les parties du récit, que ce soit l'auteur qui parle, ou Jésus, ou Jean-Baptiste, ou l'aveugle-né, et qui se retrouve dans la première épître de saint Jean, les trilogies mystiques, la disposition de l'ensemble sont des preuves convaincantes que l'auteur s'est accordé à lui-même une assez grande liberté. D'ailleurs, à l'inverse des vrais historiens, il annonce dès le début qu'il a un système, et la parenté incontestable du récit avec ce système ne s'explique que par une conception idéale de la réalité en faveur des vues particulières de l'évangéliste. Ce n'est pas Jésus de Nazareth qui agit et qui parle, c'est le Logos; et il a pour adversaires non des hommes, mais des personnifications des ténèbres.

Mis en regard de saint Paul, le quatrième évangile semble exagérer la christologie et l'antinomianisme de l'apôtre des gentils, et rendre impossibles les luttes, très-historiques pourtant, de saint Paul avec les Judéo-Chrétiens. Si les discours de Jésus qui y sont rapportés sont authentiques, il est certain que les luttes dont nous parlons, n'ont pas eu lieu. En outre, selon Paul, le royaume de Dieu est à venir; selon le quatrième évangile, il est présent et consiste essentiellement dans la félicité qu'éprouve le croyant par le Saint-Esprit. Enfin notre évangile est en contradiction avec saint Paul pour la date de l'institution de la Cène.

Comparé aux synoptiques, il ne s'accorde avec eux ni sur la christologie, ni sur la position de Jésus vis-à-vis de la loi, ni sur la durée et le théâtre de son activité. La catastrophe elle-même, amenée si naturellement dans les synoptiques, ne se rattache chez saint Jean qu'à la résurrection de Lazare.

Ces considérations et d'autres encore nous dévoilent l'infériorité du quatrième évangile au point de vue historique. Tout ce qu'on a pu dire pour en atténuer la portée ne repose sur rien de solide. Mais en l'examinant de près, on reconnaît bientôt dans cet écrit, sinon l'histoire, du moins les conclusions dogmatiques des données historiques. La divinité du Christ se déduit de son union parfaite avec Dieu; les principes fondamentaux de son enseignement, sans faire de lui un ennemi de la loi, le mettent au-dessus d'elle; s'il n'a pas eu l'omni-science et la vertu parfaite, il a toujours été un homme de Dieu admirable, doué de forces divines supérieures, rempli, pour ainsi dire, de Dieu, lorsqu'il est arrivé au terme de son développement, et l'expression la plus pure de la vertu humaine triomphante. Le quatrième évangile, en un mot, a vu dans Jésus non le point de départ, mais la fin; non l'ébauche, mais la

perfection; non les traits passagers, mais les caractères durables et éternels, c'est-à-dire précisément ce qui a été la vie de l'Église dans tous les temps.

Et maintenant, si nous passons à la question de la date, celle-ci peut se déterminer d'abord par les citations que font de notre évangile les plus anciens écrivains. On en trouve dans les Clémentines, dans Justin Martyr, dans Papias d'Hiérapolis, dans Marcion, dans Valentin le gnostique, qui tous nous reportent vers l'an 160 après Jésus-Christ, et supposent une connaissance assez répandue de ce livre.

L'épître de Barnabas ne renferme pas de citations tirées de saint Jean; mais elle en reproduit les idées, ce qui assigne à ces deux écrits une même date. Or l'épître de Barnabas remonte, de l'avis général, à l'an 120 environ; et comme l'indécision qu'on remarque dans l'emploi du quatrième évangile au second siècle, ne s'explique que par son origine récente, nous sommes autorisés à admettre qu'il date des premières années du second siècle (entre 100 et 117).

La date de notre document peut se déterminer, en second lieu, au moyen des renseignements qu'on y trouve sur l'état de l'Église et des idées particulières qu'il défend. La foi au retour immédiat de Christ tend à disparaître; les apôtres sont morts; Jérusalem n'est plus; le christianisme, répandu parmi les Juifs, l'est encore plus parmi les Grecs; les grandes persécutions n'ont pas commencé; autant de traits qui se rapportent au commencement du second siècle. D'un autre côté, l'enseignement propre au quatrième évangile et à la première épître de saint Jean nous révèle l'existence de la Gnose et en particulier du dualisme de Cérinthe (100-120 après Jésus-Christ), que réfute énergiquement l'épître. Il ne peut donc être question de l'origine de notre évangile dans le grand mouvement gnostique, et bien moins encore d'établir une relation quelconque entre cet écrit et le Montanisme, qui ne remonte guère qu'au milieu du second siècle, et fut aussitôt désavoué par la plus grande partie de l'Église. Quant aux discussions relatives à la Pâque, loin d'en être le fruit, notre évangile en fut l'occasion. Aussi pensons-nous qu'il fut écrit entre 110 et 115 après Jésus-Christ, sous le règne de Trajan, époque à laquelle, d'après Irénée, saint Jean vivait encore.

Toute l'ancienne Église, on le sait, à partir de l'an 180 après Jésus-Christ, considère l'apôtre saint Jean comme l'auteur du livre dont nous nous occupons. Mais cette opinion, malgré quelques

indices qui lui sont favorables, n'est plus soutenable. En effet, le contraste qu'il y aurait entre la fraîcheur juvénile de cet écrit et le grand âge de l'apôtre, la timidité du prétendu témoin oculaire, le silence dont le nom de Jean reste couvert et qui serait une preuve non de modestie mais de vanité, compromettent gravement l'autorité de la tradition.

En outre, l'apôtre Jean nous est représenté, soit par saint Paul, soit par les synoptiques, saint Luc et saint Marc, et surtout par l'Apocalypse, comme un judéo-chrétien zélé, ce qui exclut la possibilité d'un développement postérieur à la ruine de Jérusalem. D'ailleurs est-il avéré que l'apôtre Jean ait vécu jusqu'au second siècle? a-t-il vécu en Asie Mineure, à Ephèse? Jusqu'à la fin du second siècle, il règne sur ce point un silence complet. Bien plus: Papias d'Hiérapolis en Phrygie, grand amateur d'antiquités, ne parle pas de l'apôtre Jean, mais d'Aristion et de Jean l'Ancien, disciples du Seigneur et témoins des événements de la vie de Jésus. Il dit les avoir interrogés « sur l'enseignement des apôtres André, Pierre, Philippe, Thomas, Jaques, *Jean*, Matthieu, etc.; » d'où il faut conclure qu'il n'y a pas eu d'apôtre Jean en Asie Mineure, mais un ancien de ce nom, qui avait connu les apôtres et même Jésus, et avec lequel a été confondu le fils de Zébédée.

On découvre aisément l'origine de cette erreur chez Irénée, qui, le premier, a tenu saint Jean pour l'apôtre de l'Asie Mineure. Ses renseignements lui viennent de Polycarpe, ami de Papias, qui, nous le répétons, n'a pas la moindre idée de la présence de l'apôtre saint Jean à Ephèse. Notons encore qu'il ne donne pas au Jean dont il parle, le titre d'*apôtre*, mais seulement celui de *disciple de Jésus*. D'ailleurs, tandis qu'Irénée attribue à l'influence de *saint Jean l'apôtre* les vues de Papias sur le règne de mille ans, Eusèbe, qui consultait les sources, en fait remonter l'origine à *Jean l'Ancien*, et il ajoute que ce fut l'origine soi-disant apostolique de ces vues qui entraîna Irénée et d'autres dans des erreurs eschatologiques. Enfin le Jean de Papias, comme celui de Polycarpe, atteignit un âge avancé et vivait encore sous le règne de Trajan ; il n'y eut pas deux Jean, mais un seul, Jean l'Ancien.

Néanmoins, grâce à l'Apocalypse, qui parle du séjour de l'apôtre en Asie Mineure, cette opinion ne tarda pas à devenir si générale que Jean l'Ancien semble parfois complétement effacé. Mais le souvenir de son ministère reparaît toujours, dans Eusèbe, dans les Constitutions apostoliques, tandis qu'on ne trouve nulle part de preuves historiques du séjour de l'apôtre saint Jean à Ephèse ou

en Asie Mineure, ni de la vieillesse extraordinaire qui lui est attribuée, ni de sa conversion aux vues de saint Paul, ni de son contact avec la gnose de Cérinthe. L'opinion traditionnelle a donc perdu toute probabilité.

Si l'apôtre n'est pas l'auteur du quatrième évangile, est-ce peut-être Jean l'Ancien? Non, car à en juger par le réalisme grossier de ses opinions eschatologiques, il aurait écrit un tout autre évangile, et d'ailleurs il célébrait la Cène le quatorzième jour de Nisan. Les autres noms qui ont été proposés soulèvent tous des difficultés insolubles.

Tout ce qu'il est possible de dire d'après les résultats que nous avons obtenus, c'est que le quatrième évangile doit avoir été écrit par un judéo-chrétien favorable aux païens, et qui l'a publié sous le nom de l'apôtre saint Jean. Son livre n'est pas pour cela l'œuvre d'un faussaire. L'exemple de l'Ancien Testament est là pour le prouver. Au reste, l'Église d'alors n'était pas si sévère, puisqu'elle admettait dans le canon la seconde et la troisième épîtres de saint Jean et celle de Jude, qu'on savait ne pas être authentiques. D'ailleurs la beauté, l'élévation, la sainteté de cet évangile, l'onction de tant de passages ne tiennent pas au nom de l'auteur. Le Dieu des esprits et le Seigneur de l'Église a pu donner la parole à tous ceux qui l'ont aimé en Jésus. Enfin, l'auteur a écrit comme il croyait que les apôtres auraient écrit de son temps; il n'a pas prononcé le nom de Jean; il n'a pas voulu écrire une histoire, mais seulement montrer l'esprit qui domina et vivifia la vie de Jésus.

II.

Au moment de la naissance de Jésus, le peuple d'Israël, après tant de malheurs et tant de gloires, jouissait d'une certaine prospérité due au règne d'Hérode le Grand. Le père de ce dernier, Antipater, avait livré le pays aux Romains, et reçu de César, pour prix de cette trahison, le titre de gouverneur de toute la Judée et le droit de citoyen romain. Il laissa l'administration de la Galilée à son fils cadet, Hérode, qui purgea cette province des brigands dont elle était infestée. Hérode mort, il s'allia avec les meurtriers, pour se jeter, après la bataille de Philippes, dans les bras d'Antoine. Chassé de la Palestine par l'invasion des Parthes, il alla recevoir à Rome des mains du sénat la couronne de Judée, qu'il dut conquérir ensuite sur les envahisseurs à la tête de quelques légions

romaines et de troupes indigènes. Après la mort d'Antoine, il servit fidèlement Octave et jouit de sa faveur jusqu'à sa mort. Hérodē réussit, grâce à son caractère viril, à son habileté consommée, à son goût pour la civilisation occidentale et aussi à la fidélité de son attachement pour Auguste.

Il procura au pays une longue paix, qui en augmenta beaucoup la prospérité ; mais dans son désir de réconcilier l'Orient avec l'Occident et de plaire aux Romains, il méconnut le caractère propre de sa nation. Sans doute, la construction du temple et quelques faveurs accordées au culte mosaïque purent un instant lui valoir le titre de restaurateur de la religion ; mais il favorisa autant et plus le paganisme, et il éleva, sinon à Jérusalem même, du moins dans le voisinage immédiat de cette ville et en divers autres lieux, des amphithéâtres et des temples païens. D'ailleurs, à sa cour, par ses alliances, et dans son gouvernement, il foulait aux pieds la loi : il pilla le tombeau de David et avilit les plus hautes dignités sacerdotales. Il ne manquait pas d'une certaine noblesse naturelle, mais l'absence de vraie culture et de moralité le rendit de plus en plus l'esclave de ses mauvais penchants, et fit de lui, en dépit de ses grandes qualités, un pauvre monarque. Sa tyrannie et ses prodigalités qu'il ne pouvait soutenir qu'au moyen d'impôts exorbitants, prélevés avec des raffinements de cruauté, révoltaient tout le monde : il décima sa famille, et malgré les scrupules auxquels il fut passagèrement accessible, il renouvela ses ordres sanglants jusque sur son lit de mort. Il mourut à Jéricho, à l'âge de soixante-dix ans, quatre ans environ après la naissance de Jésus.

Ses fils Archélaüs et Antipas allèrent à Rome se disputer sa succession. Une députation de cinquante Juifs se rendit auprès de l'empereur pour se plaindre du gouvernement d'Hérode et demander un proconsul romain. L'empereur partagea le pays : la Judée et la Samarie échurent à Archélaüs, la Pérée et la Galilée à Antipas, la Batanie, la Trachonite et le Gaulan à Philippe.

Archélaüs, accusé de tyrannie par les Juifs, ne tarda pas à être exilé à Vienne en Dauphiné, et son territoire fut annexé à la province de Syrie.

Les premiers temps de la domination romaine (7-14 après Jésus-Christ) furent relativement heureux. Auguste se montrait tolérant, et laissait aux Juifs, dans tout l'empire, le libre exercice de leur culte. Il faisait même offrir chaque jour, en son nom et à ses frais, un taureau et deux agneaux dans le temple de Jérusalem. Dans les synagogues on priait pour l'empereur et pour sa famille.

Sous Tibère, après des tentatives de révolte causées par les exactions des Romains et cruellement réprimées par Ponce Pilate, le peuple jouit d'un certain repos. La présence des Romains n'empêchait pas la célébration du culte; les scribes n'étaient point gênés; le sanhédrin recouvrait une partie de son antique autorité, et, après le départ de Pilate, on fit aux Juifs des concessions inespérées. Cependant sous Caligula (38-40) et dans les années suivantes, des gouverneurs infâmes poussèrent le peuple à engager la lutte désespérée qui éclata sous Néron.

Le reste de la Palestine était encore au pouvoir de la famille d'Hérode. En Galilée et en Pérée, Antipas imitait son père; il était avare et rampant comme lui; comme lui, amateur de constructions, il bâtit Tibérias au bord de la mer de Galilée. D'un caractère mou, il se laissait mener par Hérodias, dont l'amour attira sur lui une succession de malheurs. Sur les instances de cette femme, il partit avec elle pour Rome où elle espérait réaliser ses projets ambitieux; mais là, il fut accusé par son beau-frère, ami de Caligula, et exilé à Lyon avec Hérodias.

Philippe, tétrarque de la partie nord-est de la Palestine, consacra un règne de trente-sept ans au bien de ses peuples. La population et la prospérité de son territoire s'accrurent; mais, à sa mort, (33 ou 34 après Jésus-Christ), comme il n'avait pas d'enfant, cette tétrarchie fut aussi annexée à la province de Syrie.

Plus tard, toute la Palestine se trouva encore une fois réunie sous le sceptre d'Agrippa; mais celui-ci mourut bientôt à Césarée (en 54), et le dernier représentant de la maison d'Hérode, Agrippa II, dut assister à la lutte suprême d'Israël et à la ruine de Jérusalem.

C'est au sein de cette profonde misère que Dieu dans sa sagesse fit grandir et mûrir l'esprit qui devait conquérir le monde.

Le contact avec l'Orient et surtout avec le monde grec avait profondément altéré la nationalité juive. Mais cette influence était plus considérable encore parmi les innombrables Juifs du dehors, qui, sans renier leur origine, opéraient une fusion des éléments juif et grec. En Egypte, cette fusion poursuivie systématiquement, donna naissance à la traduction des Septante et produisit *Philon* l'Alexandrin, contemporain de Jésus-Christ.

Issu d'une riche famille de la colonie juive d'Alexandrie, Philon se voua tout entier à l'étude de la sagesse et à la pratique de la vertu. Enfant de son siècle, il réunit en sa personne l'Orient et l'Occident. Le fond de sa doctrine est la loi nationale, mais il cherche

à la concilier avec la philosophie païenne au moyen de l'interprétation allégorique et rationaliste, quoique sans préoccupation gnostique.

Dieu est pour lui le *pur être*, qui impose à la matière le Logos, conception idéale du monde. La merveille de la création est l'homme; mais, en contact avec la matière, il déchoit, en obéissant aux convoitises mauvaises, et devient malheureux à l'ouïe de la voix de la conscience. Toutefois, il y a un salut, qui s'acquiert au moyen de la lutte de la pénitence et par la pratique de la piété, de la justice, de la véracité et de la philanthropie. Cette sanctification s'opère dans le détachement de la matière, l'isolement et l'extase. Ainsi tout homme peut devenir un enfant de Dieu, un sage exempt de péché.

La théologie et l'anthropologie de ce système renferment trop de contradictions pour pouvoir être défendues. Philon a relevé et purifié certaines notions juives, en les affaiblissant. Par son interprétation allégorique, il supprimait les institutions mosaïques, qu'il prétendait pourtant maintenir; mais en dégageant l'élément moral de la religion, en rapprochant les peuples par la notion nouvelle d'humanité, il a mérité les titres de précurseur de Jésus et d'ami de saint Pierre, que lui a donnés la tradition.

On voit dans la littérature nationale de l'époque que les Juifs de Palestine avaient subi, eux aussi, l'influence grecque. La loi morale avait perdu de son autorité, la théologie était altérée, si bien que Josèphe pouvait dire que la distance des lieux plus que le genre de vie, séparait les Juifs des Grecs. Cependant la masse du peuple ne laissait pas de haïr l'étranger: elle ne voyait pas sans défiance les empiétements de l'hellénisme. Tandis que partout ailleurs les religions étaient en décadence, les Juifs donnaient des preuves étonnantes d'un attachement passionné, fanatique à leur loi. Le service du temple se faisait régulièrement; les dons volontaires affluaient; Jérusalem voyait accourir des foules innombrables à toutes les grandes fêtes [1]. A plusieurs reprises, enfin, les Romains virent les Juifs préférer les plus horribles supplices à une violation de la loi. L'insistance de leur piété « immodérée » fit renoncer Pilate (26 ans après Jésus-Christ) au projet qu'il avait conçu d'introduire dans Jérusalem des bustes de l'empereur; et les supplications de tout le peuple firent différer d'une année (de 39 à

[1] A la fête de Pâques de l'année 66 après Jésus-Christ, on évalua officiellement le nombre des visiteurs à trois millions.

40) l'exécution de l'ordre donné par Caligula d'ériger sa statue dans le temple même de Jérusalem. La mort de ce monstre mit fin à leur terreur.

Les mœurs n'en étaient pas moins corrompues. L'observation extérieure de la loi s'alliait à toutes les passions. Pendant les fêtes, où le fanatisme était le plus violent, on passait sans scrupule des sacrifices aux meurtres, et des crimes à l'adoration de Jéhovah. Les partis s'entr'égorgeaient au pied des autels. Aussi Josèphe, d'accord avec les auteurs païens, disait-il « qu'à défaut des légions romaines la terre elle-même aurait englouti cette infâme et détestable nation. »

Au milieu de ces misères du présent, la nation travaillait à un meilleur avenir. Le souvenir d'un passé glorieux et les tristesses du moment donnaient aux visions des prophètes une valeur toujours plus grande. Dès le neuvième siècle avant Jésus-Christ, les hommes de Dieu avaient annoncé le relèvement de la maison de David. L'exil n'avait point anéanti cette espérance, qui dans Daniel (167 avant Jésus-Christ), dans le livre d'Henoch, dans les psaumes de Salomon, et ailleurs, se montre toujours plus vive à mesure qu'on approche de la naissance de Christ. Alors on cherchait sans cesse à découvrir le Messie dans quelqu'un des hommes marquants de l'époque.

Cette attente se retrouve chez les Alexandrins, dans Philon, dans Josèphe même, qui, tout en flattant l'empereur, gardait par devers lui sa foi dans les destinées de son peuple. On en voit aussi des traces après Jésus-Christ, et, chose remarquable, l'espérance messianique semble s'être communiquée aux païens eux-mêmes. L'énergie avec laquelle les Juifs retenaient leur foi, imposait en quelque sorte aux Gentils les vues et les espérances des enfants d'Israël.

La vie religieuse du peuple juif s'épanouit, s'individualise dans des sociétés particulières, auxquelles on ne peut donner le nom de sectes, et qui étaient comme les organes spirituels de la nation.

Les Pharisiens. — Le nom de Pharisiens apparaît pour la première fois vers 160 avant Jésus-Christ, avec celui de leurs adversaires, les Sadducéens. Leur rôle politique n'était qu'une conséquence de leur importance religieuse; ils étaient le parti national, zélé pour la loi et ennemi de l'étranger. Au retour de l'exil, la force même des choses lui avait donné naissance, puisqu'il s'agissait avant tout pour Israël d'affirmer son existence comme peuple,

et comme peuple de Dieu. La loi était devenue l'objet d'une étude assidue, et les scribes *(Sopherim)* n'avaient pas tardé à jouir d'une autorité souveraine. Depuis la domination syrienne, la plupart de ces scribes étaient des Pharisiens. A une foi inébranlable en Dieu et dans le triomphe de sa cause s'ajoutait chez eux une forte discipline, reposant sur le respect outré de la tradition des anciens. Leur étude, plus littérale que spirituelle, portait presque exclusivement sur les paroles de Moïse. Les écrits de leurs principaux représentants offrent bien des passages énergiques et vraiment humains. On en trouve de nombreux dans les *Pirke-Abot*, ou paroles des Pères, sur l'importance de la sagesse et de la loi, sur la miséricorde, la pureté, la charité, sur l'amour de Dieu, contre l'orgueil, la propre justice et la fausse sécurité, sur la rémunération finale et la nécessité de la pénitence. Cependant le doux nom de Père n'est pas donné à Dieu : l'homme n'est pas son enfant.

Malheureusement, pour trouver ces passages, il faut lire une multitude de dissertations stériles sur les ordonnances cérémonielles. On n'y rencontre pas d'étude sérieuse sur l'homme intérieur; l'observance des préceptes et, avec elle, une misérable casuistique l'emportent sur tout. Les lois touchant les purifications, les dîmes, les sacrifices, les prières régulières, les vœux, interprétées et détaillées à l'infini, faisaient peser sur la vie un joug de tous les instants, auquel on cherchait à échapper par certains accommodements qui, tout en facilitant les relations sociales, ne sauvaient pas le peuple de la servitude, du mépris et de la misère.

Néanmoins, les Pharisiens sincères firent pénétrer dans le peuple les idées de justice et de sainteté. Grâce à leur patriotisme et en vertu des conséquences logiques de la loi, ils attendaient dans un avenir peu éloigné la consolation d'Israël, l'établissement d'un règne messianique. A ces divers égards, et en rappelant sans cesse à la nation l'idéal du peuple d'Israël, ils préparèrent la venue de Jésus.

Un d'entre eux, Hillel, mérite une mention particulière. D'une condition inférieure, il acquit, pendant le règne d'Hérode le Grand, une immense autorité par sa science, la sagesse de ses préceptes, la douceur et l'élévation de son caractère. Il initia les scribes à une intelligence plus générale, plus humaine de la loi. Mais il enseigne moins la religion que la morale; il n'échappe pas plus que ses confrères à la subtilité, et on raconte de lui un acte peu conforme à la vérité. En un mot, il ne peut avoir été, comme on l'a prétendu, le maître de Jésus.

Les Sadducéens. — Bien moins nombreux que les Pharisiens et sans influence sur le peuple, le parti des Sadducéens est assez difficile à caractériser. On rattache leur origine à la famille sacerdotale de Zaddoc, longtemps en possession de la souveraine sacrificature; mais ils ne formèrent un parti que du moment où ils furent supplantés par une autre famille (162 avant Jésus-Christ).

Les Sadducéens sont l'aristocratie sacerdotale et conservatrice. Ils n'ont qu'un dogme : le maintien des lois de Moïse sans aucune interprétation traditionnelle, sans les innovations des scribes et des Pharisiens. Leur légalisme rigoureux se montrait dans la sévérité avec laquelle ils punissaient les violations de la loi.

Ennemis des aspirations religieuses et des formes ascétiques de la piété des Pharisiens, ils s'en tenaient aux perspectives terrestres, niant la résurrection et le jugement dernier. L'orgueil hiérarchique les rendait même indifférents aux espérances messianiques de la nation.

Tout cela, d'ailleurs, s'accordait très-bien avec la tolérance pour les nouvelles mœurs. Ils étaient toujours en bons termes avec les grands du siècle; ils ne craignaient pas les écoles helléniques, et, comme les sophistes grecs, ils aimaient la controverse. Le Talmud en fait les Epicuriens de la Palestine.

Le peuple les haïssait ; conseillers des rois, ils n'exerçaient guère d'influence sur la nation que quand ils se mettaient à la remorque des Pharisiens. Le parti des Sadducéens était un des symptômes de la décadence générale, et ne renfermait aucun principe vital.

Les Esséniens. — La piété judaïque atteint son point culminant dans la secte mystérieuse des Esséens ou Esséniens, qui, d'après Josèphe, date probablement du milieu du second siècle avant Jésus-Christ. Après avoir résidé dans les villes, ils paraissent s'être retirés peu à peu dans les villages, puis dans la solitude, à l'ouest de la mer Morte. Occupés d'abord de prédictions, d'interprétation des songes, ils finissent par se renfermer presque exclusivement dans les exercices de piété, joints à un travail manuel assidu. De toutes les traductions qu'on a données de leur nom, celle de *médecins* est la plus probable. Non sans analogie avec les Pharisiens, ils se séparèrent sans doute de cette école pour réaliser une pureté plus grande et une participation plus habituelle des laïques à la vie religieuse.

Leur sacerdoce laïque avait un caractère essentiellement légal. L'adoration de Dieu seul, l'observation du sabbat et des lois sur

la nourriture étaient pour eux des principes sacrés, et, quoiqu'ils eussent rompu avec les sacrifices, ils ne négligeaient pas d'envoyer leurs offrandes à Jérusalem. Ils remplaçaient les sacrifices par des ablutions fréquentes, image du dépouillement de la chair et de l'affranchissement de l'âme, par l'ascétisme, enfin, par le culte de la lumière et du soleil. A leurs yeux, le plaisir était une dépravation et l'abstinence une vertu. Aussi rejetaient-ils tout ce qui y était contraire : le mariage, la richesse, le bien-être, etc. Ils ne songeaient, pendant toute leur vie, qu'à s'affranchir du contact de la matière sous toutes ses formes.

Jusqu'ici on n'a pas relevé le fait que l'auteur de l'Apocalypse semble avoir été en relation avec la secte des Esséniens.

On ne saurait nier qu'ils entrèrent très-avant dans l'esprit de la loi et des prophéties. Trois principes dominent leur morale : l'amour de Dieu, de la vertu et du prochain. Maîtres de leurs passions, tellement ennemis du mensonge que leur parole devant les tribunaux équivalait à un serment, ils étaient, en outre, de vaillants travailleurs. En entrant dans l'ordre, ils faisaient vœu de pauvreté, de simplicité, d'obéissance aux autorités instituées, de véracité parfaite et d'amour. L'esclavage était à leurs yeux une abominable injustice. Leur société, des plus intimes et impliquant la communauté des biens, puisait sa force dans une organisation serrée. Ils avaient des chefs nommés par l'assemblée, et étaient divisés en quatre classes : les novices, les profès, les admis, et enfin ceux qui avaient fait partie de l'ordre dès leur jeunesse. Il était interdit aux excommuniés de recourir à l'assistance des gens du dehors.

La journée des Esséniens commençait, avant le lever du soleil, par l'invocation commune du Dieu de la lumière. Leur travail était interrompu, vers le milieu du jour, par une réunion dans leur temple, où, après des ablutions abondantes, ils prenaient en silence un frugal repas. Les travaux étaient ensuite repris jusqu'au souper. Le jour du sabbat, ils lisaient les Écritures.

Les *Thérapeutes* égyptiens, qui avaient beaucoup de ressemblance avec les Esséniens, semblent avoir été une exagération de cette dernière association.

Les Esséniens furent-ils un phénomène purement judaïque? La question doit se résoudre affirmativement, puisque tous les caractères principaux de cette communauté peuvent être considérés comme des conséquences de certains principes mosaïques ou prophétiques. Mais, d'un autre côté, sa ressemblance avec l'école py-

thagoricienne donne à penser que l'influence hellénique, si puissante après la conquête d'Alexandre, ne fut pas étrangère à la formation de la secte juive. Dans tous les cas, les Esséniens sont une preuve à la fois des besoins que le Judaïsme faisait naître sans les satisfaire, et de la puissance du génie hébraïque, capable de s'assimiler aussi complétement les éléments étrangers.

Quoique l'admiration de tous les contemporains pour leurs vertus et leur piété assigne aux Esséniens une place à part dans l'antiquité, le caractère même de cette piété nous contraint de voir en eux, aussi bien que dans le parti des Sadducéens, un symptôme de décadence plutôt qu'une preuve de force. Ils désespéraient eux-mêmes de l'avenir ; l'idée d'un Messie leur était étrangère ; en un mot, ils étaient incapables de donner une nouvelle impulsion au développement de la société humaine.

II.

La Galilée, patrie de Jésus, doit son nom au mélange des peuples divers qui l'habitaient. Depuis longtemps séparée de Jérusalem et plongée dans les ténèbres (Esaïe IX, 1), cette province rentra, sous les Macchabées, en communication avec le sanctuaire, et devint, à quelques territoires près, une partie intégrante de la Palestine. Le caractère fortement mélangé de la population, sa langue et ses mœurs, inspirèrent bientôt aux Juifs un mépris, dont plus tard le Christianisme lui-même eut à souffrir.

Le pays, d'environ cent milles carrés, était d'une grande fertilité, et nourrissait du temps de l'historien Josèphe près de deux millions d'habitants. Essentiellement agricole et vivant dans l'aisance, la population de la Galilée était d'un caractère gai, sain, énergique et chevaleresque. C'était un peuple guerrier. Josèphe vante leur bienveillance et leur bravoure. Le dédain des Juifs n'ôtait rien à leur patriotisme et à leur fidélité pour le culte mosaïque. Toutefois, le mélange des races, en facilitant l'action des influences étrangères, devait nécessairement relâcher certains principes, et rendre les Galiléens amateurs de changement. Du reste, quels qu'aient été ses défauts et ses qualités, cette population a produit dans le cours des siècles une foule d'hommes marquants, de Barak, le vainqueur des Cananéens, à Jésus et aux grands rabbins du Talmud.

D'après les plus anciens manuscrits et l'analogie grammaticale, le nom de la ville natale de Jésus n'était pas *Nazareth*, mais *Nazara*. Quant au sens de ce nom, si diversement interprété, c'est

probablement à celui de *la gardienne* qu'il faut s'arrêter. Du temps de Jésus, Nazara était une ville d'environ 10,000 âmes, dans une situation ravissante, comme on peut s'en assurer encore aujourd'hui. Bâtie sur les terrasses d'une montagne qui se termine par un rocher abrupt, dans une vallée toujours verdoyante et plantée d'arbres divers, elle produit sur le voyageur une impression profonde, surtout quand il la contemple du haut de la montagne, au milieu du vaste panorama qui s'étend dans toutes les directions.

Ville de province, mais placée sur la route des grandes villes, sa population réunissait sans doute les divers traits du caractère galiléen. Antonin Martyr vantait l'amabilité de ses habitants et la beauté de ses femmes.

Jésus vit le jour au sein d'une famille de condition très-humble, et dont la seule gloire, si elle est authentique, était de descendre du roi David. Elle résidait, selon toute apparence, à Nazara. Les relations de parenté entre Marie et la mère de Jean-Baptiste sont apocryphes. Quant aux origines royales de la famille, les doutes assez répandus aujourd'hui sur ce point se fondent sur les contradictions que présentent les généalogies dans Matthieu et dans Luc, et sur le silence que gardent là-dessus les amis et les ennemis de Jésus. Mais ces raisons ne sont pas concluantes. Les deux évangélistes se placent à des points de vue différents, et leurs généalogies peuvent être considérées comme des essais tardifs de reconstruction. L'attente d'un Messie sortant de la famille de David et d'autres indices prouvent qu'il existait alors des descendants de ce roi. Jésus est loin de répudier cette origine; les Pharisiens ne la contestent pas; enfin, Paul et l'Apocalypse la confirment aussi bien que plusieurs écrits postérieurs. D'ailleurs, vu l'importance des généalogies chez les Juifs, il était facile de constater la légitimité ou la fausseté d'une prétention de ce genre, et l'esprit critique de saint Paul est un gage sûr qu'il avait de bonnes raisons pour donner à Jésus le nom de Fils de David.

Dans tous les cas, la branche de la famille de David à laquelle appartenait Jésus, doit avoir été obscure et pauvre; mais sa réputation était sans tache, et les affections naturelles y étaient assez fortes pour triompher de la différence des convictions. Les évangiles apocryphes se sont plu à reconstruire et à embellir cet intérieur; mais leurs descriptions, qui ne sont pas toujours dénuées d'intérêt poétique, renferment peu d'éléments historiques.

L'obscurité dont toute grande origine est enveloppée est d'autant plus profonde qu'elle a plus attiré l'attention. La réalité se

confond peu à peu avec les interprétations figurées, et le fait historique devient difficile à dégager. Il en est ainsi de la naissance de Jésus; seulement, en présence de cet être qui est le miracle par excellence, nous aurons bien moins à craindre l'excès d'idéalisation que le mélange de vues grossières et charnelles. C'est dans cet esprit que nous aurons recours à la critique dans l'interprétation des récits évangéliques.

Les contemporains de Jésus, ses amis comme ses ennemis, voyaient en lui le fils de Joseph et de Marie (Matth. XIII, 55); les généalogies ne parlent que des ancêtres de Joseph et non de ceux de Marie.

Dans le reste du Nouveau Testament il est toujours question de la « semence de David, » expression qui nous ramène à Joseph. Cette opinion se retrouve encore après les apôtres dans Cérinthe, dans les Clémentines et chez les Ébionites. L'Église elle-même, après avoir insisté sur la communication du Saint-Esprit, lors du baptême de Jésus, ne sentit que tard le besoin d'une explication plus complète de l'origine divine de Jésus.

Dans les cercles judéo-chrétiens, dont l'évangile de saint Luc et le récit interpolé de la naissance de Jésus dans celui de saint Matthieu nous reproduisent l'esprit, on s'arrêta à l'idée d'une conception miraculeuse de Jésus dans le sein d'une vierge. L'Esprit de Dieu, c'est-à-dire, la puissance créatrice de Dieu suscite en Marie l'enfant Jésus, qui est ainsi le Fils du Très-Haut, « Dieu avec nous. »

Dans les fractions de l'Église qui se rattachent à la philosophie judéo-alexandrine, et dont nous retrouvons l'influence dans saint Paul, dans l'épître aux Hébreux, dans le quatrième évangile, ainsi que dans les épîtres de saint Jean, on eut recours, tout en maintenant la naissance naturelle de Jésus, à l'idée d'une personne divine préexistente, qui s'anéantit et devient homme. C'est toujours Jésus, fils de Joseph de Nazara (Jean I, 46), mais en même temps l'image de Dieu, l'empreinte de sa substance, le Verbe éternel.

De ces trois opinions, la première seule est admissible, car nous n'avons aucune preuve que les disciples immédiats aient eu d'autres vues. Jésus est pour eux la semence de David, comme on le voit dans l'Apocalypse, les Actes et les parties les plus anciennes des évangiles. Les deux autres points de vue, plus en rapport sans doute avec la grandeur exceptionnelle du Seigneur, doivent être écartés. Sans fondement historique, ils sont d'ailleurs loin de satisfaire la raison. Le premier, celui de la conception par le Saint-Es-

prit, nous contraint, si nous voulons être logiques, d'admettre ou la conception immaculée de Marie, ou une suppression momentanée du péché en elle, ou enfin le docétisme, comme Schleiermacher l'a déjà démontré. De son côté, l'idée de la préexistence supprime l'humanité du Christ, si l'on prend sa divinité au sérieux; c'est la tendance des Alexandrins; ou bien, elle conduit à admettre deux êtres distincts, comme l'a fait l'école d'Antioche. Dans le synode de Chalcédoine (451), l'Église s'est prononcée pour la seconde alternative en l'atténuant par la distinction de l'unité de la personne et de la dualité des natures. De nos jours, on a cherché la clef du problème dans le développement du Fils de Dieu qui, après s'être anéanti, s'éleva peu à peu à la stature d'homme fait et à l'image parfaite de Dieu. Mais, de ce point de vue, Jésus ne peut avoir été qu'un homme ou qu'un Dieu, selon que son anéantissement a été complet ou partiel.

Après tout, les deux théories dont nous parlons, s'expliquent par les idées du temps. La première naquit du besoin qu'on avait de rattacher la naissance de Jésus à une intervention de Dieu, à cause de l'opinion générale de l'impureté du mariage, et à cause de l'interprétation alexandrine du passage d'Esaïe (VII, 14). D'un autre côté, la théorie de la préexistence pouvait s'appuyer sur certains passages de l'Ancien Testament et sur la notion abstraite du Logos, à laquelle saint Paul et saint Jean substituaient une personne réelle, dont ils avaient ressenti le pouvoir.

Pour nous, nous voyons dans la personne de Jésus un être humain supérieur, à la naissance duquel la volonté créatrice de Dieu a coopéré sans supprimer l'ordre naturel. C'est une nouvelle création dans le sein de l'humanité, une « divinisation » de l'image de Dieu. Nous échappons ainsi aux contradictions et aux impossibilités énumérées plus haut, et nous rendons justice à la supériorité exceptionnelle et unique de Jésus, en qui il n'y a pas seulement quelque chose de la vie divine, mais une communication puissante, ininterrompue, manifeste, de Dieu, une plénitude de la vie. Par lui, l'essence même de Dieu a pénétré dans l'humanité; Dieu a achevé en lui son œuvre créatrice. Au reste, quelles que soient les divergences, il reste certain que Jésus seul sur la terre a réuni en sa personne l'idéal et la réalité.

Les mythes qui entourent la naissance de Jésus portent l'empreinte des sentiments religieux provoqués par son apparition, et à ce titre ils méritent d'être mentionnés. Ils se rapportent à l'annon-

ciation, aux hommages rendus à l'enfant et à sa délivrance miraculeuse.

L'annonciation est racontée dans saint Matthieu et dans saint Luc; mais loin de se compléter, les deux récits se contredisent. Pour n'en citer qu'une preuve, saint Matthieu ne sait rien du message de l'ange à Marie, car il est impossible de supposer qu'elle n'en eût rien dit à celui auquel elle venait d'être fiancée. Le caractère mythique de ces traditions se reconnaît d'ailleurs à une foule de traits : l'abus des apparitions, le mouvement des deux enfants dans le sein de leurs mères, le caractère de Marie et sa conduite chez sa cousine. Dans les évangiles apocryphes, tout cela se trouve encore développé, arrangé, embelli. Malheureusement, ces enjolivements devaient prêter le flanc aux attaques et aux moqueries des ennemis du christianisme.

L'adoration qui s'adresse à Jésus dès sa naissance est racontée en détail par saint Luc, et plus sobrement par saint Matthieu. Si belles qu'elles soient, ces légendes ne sont pas de l'histoire. Conformes peut-être par quelques traits à la réalité, elles sont en contradiction avec le reste de la vie de Jésus, qui est constamment représenté comme s'ouvrant lui-même sa voie. D'ailleurs, il y a là une répétition de révélations surnaturelles, qui se neutralisent mutuellement. Les détails portent le cachet de l'invention poétique, les noms eux-mêmes sont des emblèmes : *Siméon, Hannah, Phanuel* signifient *exaucement, grâce, face de Dieu.* Quant aux mages, l'impossibilité d'admettre une étoile réelle (une étoile qui marche !) met à néant les calculs de Keppler. Le recours d'Hérode au sanhédrin et aux scribes est absolument inconcevable. Une seule supposition est possible : c'est que nous ayons dans ces récits, de la poésie, sous une forme historique : certains traits se rattacheraient aux paroles des prophètes, et les apocryphes en auraient encore chargé les couleurs.

La manière miraculeuse dont Jésus échappa, d'après saint Matthieu, à la persécution d'Hérode, présente de grandes difficultés. Le silence de l'histoire, de Josèphe en particulier, la prudence consommée d'Hérode, ses ménagements pour le parti religieux, nous empêchent de voir dans ce récit autre chose qu'une légende, dont la pensée dominante est l'antagonisme de l'envoyé de Dieu et du faux Messie apparu dans la personne d'Hérode. L'Ancien Testament fournissait les détails.

Le résidu authentique se réduit à peu de chose ; il n'est pas sans importance. C'est d'abord la naissance de Jésus dans une famille

pieuse, la circoncision, et surtout le nom de *Jésus*, qui, après avoir été porté jadis par des hommes marquants, se représente de plus en plus jusqu'à la ruine de Jérusalem, à mesure que se généralisait le besoin de délivrance. L'enfant de Joseph et de Marie reçut ce nom par une dispensation de la providence, que la piété des disciples revêtit d'images sensibles.

Les contradictions évidentes des récits de saint Matthieu et de saint Luc, et de tous deux avec l'histoire, nous inspirent les doutes les plus sérieux sur le lieu de naissance de Jésus. Si, contrairement au témoignage de saint Matthieu, Joseph et Marie résidaient à Nazara, on ne peut avec saint Luc les faire venir à Bethléem pour un dénombrement qui eut lieu neuf ou dix ans plus tard, et qui, d'ailleurs, n'expliquerait point un voyage pareil. En outre, les autres écrivains du Nouveau Testament n'en parlent point. Cette tradition ne doit son origine qu'à des préoccupations dogmatiques et à certaines prophéties.

Quant à la date de la naissance de Jésus, elle peut être placée, d'après saint Matthieu, dans les dernières années d'Hérode, vers 747 ou 748 de Rome. L'indication plus précise de saint Luc donne lieu à des difficultés telles qu'il faut renoncer à s'en servir. Tous les efforts chronologiques, philologiques et autres, faits jusqu'ici pour corriger ou interpréter le texte, l'inscription dite de Quirinus elle-même, sont impuissants à établir l'exactitude de cette date.

Dans les premiers siècles, on hésite de 744 à 754 ; c'est cette dernière année que l'abbé Denys adopta, et que l'autorité de son savoir a fait généralement admettre. En outre, il n'est pas de mois, ni de jour, qui n'ait été tour à tour indiqué comme l'anniversaire de la naissance de Jésus. L'épiphanie, l'équinoxe du printemps et le solstice d'hiver ont contribué à fixer peu à peu la date admise aujourd'hui.

Les évangiles bibliques se bornent à mentionner dans la jeunesse de Jésus son voyage à Jérusalem, à l'âge de douze ans. Ce trait, qui nous montre à la fois la conscience naissante de sa vocation et l'erreur enfantine dans laquelle il était encore à cette époque au sujet du temple, peut être considéré comme authentique. Par contre, les évangiles apocryphes donnent des détails purement imaginaires, souvent indignes, et qui peignent les exagérations de la croyance en sa divinité.

De quelle manière Jésus est-il devenu ce qu'il a été ? Comme tout homme, il s'est trouvé en présence d'influences diverses, qui ont contribué à son développement d'une manière positive ou né-

gative. Il reçut d'abord avec ses quatre frères et ses sœurs, dans le sanctuaire d'une famille simple et pieuse, une éducation conforme aux usages du peuple et aux lois de Moïse, et dont le caractère large et naturel était propre à rendre les enfants gais et dispos. Marie, sans doute, y prit une grande part. Quoiqu'il y eût probablement alors des écoles dans les localités principales, on ne risquera guère de se tromper en admettant que Jésus apprit à lire et peut-être à écrire sous le toit paternel. En tout cas, la manière dont il discuta plus tard avec les scribes, prouve qu'il apprit à connaître les livres sacrés dans la langue originale. L'instruction religieuse se faisait dans la synagogue, où les enfants étaient admis dès l'âge de cinq ou six ans. C'est là que Jésus apprit la science scripturaire des scribes et des Pharisiens, qu'il entra en contact direct avec les diverses tendances religieuses, et que les espérances de son peuple lui furent révélées. Rien ne nous autorise à penser qu'il fréquenta d'autres écoles : il ne connut les Esséniens et les Alexandrins qu'indirectement, et si sa doctrine a quelque ressemblance avec la leur, cette analogie vient de l'emploi des saintes Écritures et des préoccupations communes à toutes les âmes pieuses de ce temps-là. Jésus ne procéda jamais que d'une manière libre et réfléchie.

Les influences une fois étudiées, il faut encore, pour comprendre un homme, examiner sa personnalité. En caractérisant Jésus, on risque fort, il est vrai, de réduire son individualité à un assemblage factice de toutes les vertus ; mais comment raconter sa vie sans relever les traits fondamentaux de sa personnalité ?

En premier lieu, nous reconnaissons en Jésus une intelligence extraordinaire de la nature et des hommes. Il doit l'avoir acquise de bonne heure par l'observation sérieuse, perspicace et pleine d'amour des gens et des choses. Sa connaissance du monde, en effet, n'est pas idéale, mais expérimentale. En même temps, et dans un équilibre parfait avec cette inclination vers l'extérieur, on trouve en Jésus l'amour de la retraite, du repos en Dieu, de la prière et de la contemplation. En outre, dès l'origine, un élan intérieur l'élève au-dessus du monde ; ce n'est pas une haine de la société comme chez l'anachorète, mais le sentiment profond de la parenté qui unit l'homme à Dieu, et de la bienveillance de Dieu envers l'humanité. Cette foi le pousse à déployer toutes ses forces pour entrer dans la communion de son Père Céleste et pour devenir un temple de l'Éternel. Cette disposition primitive, innée, germe nouveau déposé en Jésus par le Créateur, tend à s'affirmer, non sans combat, mais sans faiblesse et sans chute, pour devenir enfin une

volonté pure et une parfaite connaissance dans une unité réelle avec Dieu.

D'ailleurs, ces deux sphères de connaissance se complètent réciproquement : la vue profonde de sa vie intérieure lui révèle le monde extérieur, et, d'un autre côté, l'univers, la nature, les hommes lui font mieux connaître la grandeur, la justice et l'amour de Dieu. A l'école des Pharisiens, des Esséniens et d'autres, il trouve des vues et des notions qu'il s'assimile librement, en rejetant avec la même liberté tout ce qui n'est pas en harmonie avec son développement personnel. Mais sa première école est l'Écriture, que sa foi simple considère dans son entier comme la Parole de Dieu. La loi et surtout les prophètes lui apprennent les promesses de Dieu et l'attente d'Israël. Il s'en approprie non la lettre, mais l'esprit, s'arrêtant aux passages qui se trouvaient être l'expression adéquate de sa pensée. De là sans doute sa prédilection pour les prophètes et les psaumes.

Tels furent à peu près les principaux traits du développement de Jésus pendant les années de sa jeunesse ; il réalisait à la fois un caractère déterminé et un caractère idéal, en ce sens toutefois que l'idéal ne fut complet que dans le domaine religieux. Cependant l'imagination des siècles est arrivée peu à peu à faire aussi de lui un idéal de beauté physique. De fait, on sait peu de chose sur sa figure. A en juger par l'harmonie de sa vie intérieure, par son caractère, son influence et son œuvre, nous ne pouvons nous le représenter autrement que sous la figure virile et imposante d'un homme sain, vigoureux, au visage expressif, empreint de noblesse et d'aménité.

On se demande quel fut son état jusqu'au moment où il commença à prêcher. Ce qu'il y a de plus naturel est d'admettre que, comme Joseph, il fut charpentier et travailla de ses mains, se développant intérieurement et se donnant de plus en plus à son Dieu. Il ne faut pas chercher ailleurs la raison de son célibat. Au moment où il se manifesta à Israël, il n'avait pas encore attiré sur lui l'attention des habitants de Nazara.

III.

Grâce à une dispensation de la providence, l'activité de Jésus fut précédée de celle de Jean-Baptiste. Josèphe parle du précurseur ; mais ses premières années restent couvertes du voile brillant de la légende. Ici, comme dans le récit de la naissance de Jé-

sus, les Apocryphes et saint Luc ont donné pleine carrière à leur pieuse imagination. Mais il est aisé de voir que le charmant tableau de saint Luc n'est pas authentique. Le silence gardé par les autres évangiles et par Jean-Baptiste lui-même sur les miracles qui auraient signalé sa naissance, les discours d'Élisabeth, de Zacharie et de Marie, la ressemblance de ces événements avec ceux qui avaient autrefois accompagné la naissance de Samson et celle de Samuel, tout trahit l'origine poétique de la narration. Le fond historique est le nom de Jean, et le double fait qu'il était de la Judée et le fils d'un prêtre.

Il est probable que Jean-Baptiste ne se retira pas tout de suite dans le désert, comme le dit saint Luc (I, 80), mais qu'il fut initié à la loi et au culte mosaïque, et que, la haute moralité de son caractère et son amour pour la vérité lui ayant fait sentir le vide du pharisaïsme, il quitta le monde et se retira dans la partie septentrionale du désert de Juda, appelée aujourd'hui désert de Jéricho. Il ne faudrait pas pour cela voir dans Jean-Baptiste un Essénien. Sans doute, son genre de vie et sa manière de penser présentent des analogies frappantes avec cette secte ; à coup sûr, il en tient quelque peu. Toutefois, sa prédication du Royaume, sa bienveillance pour tous, même pour les péagers et les pécheurs, et son genre de vie, ne s'accordaient point avec les principes esséniens. En allant au désert, il ne songeait pas à son salut seulement, mais aussi au salut de son peuple : il portait dans son cœur la gloire et la honte d'Israël. Les prophéties lui montraient dans la misère politique et religieuse de son temps l'imminence des jugements de Dieu ; aussi s'attacha-t-il de toute son âme aux antiques promesses que Dieu avait faites au peuple d'une restauration du Royaume et du rétablissement de la paix.

Relever la théocratie par la piété, telle avait été depuis l'exil la pensée des Juifs sérieux; Jean-Baptiste s'adresse directement à la conscience et exhorte ses compatriotes à la conversion. Dans sa profonde humilité, il savait qu'il n'était pas le libérateur de son peuple; il ne se donnait pas même le titre de prophète, bien qu'il accomplît l'œuvre d'Élie. Sa prédication portait avant tout sur les dispositions intérieures; il prêchait la haine du mal et l'amour du bien, et invitait ceux qui croyaient à confesser leurs péchés et à se faire baptiser. Son baptême était plus qu'un symbole: il communiquait une force particulière, et, d'après Josèphe, il servait de signe de ralliement entre les Israélites gagnés par la prédication de l'envoyé de Dieu. Il se rattachait, d'ailleurs, comme le baptême

des prosélytes, aux purifications ordonnées par la loi et recommandées par les prophètes. La confession des péchés non plus n'avait rien de nouveau; suivant une ancienne tradition qu'on retrouve chez Philon et les rabbins, le Messie devait venir après que le peuple aurait reconnu et confessé ses péchés. Jean-Baptiste annonce le Royaume des cieux, c'est-à-dire un règne des principes moraux, mais dans lequel il voyait aussi l'intervention d'une puissance divine de discipline et de jugement. Le maître du Royaume brûle au feu la balle, et il récompense ceux qui font le bien. La grâce n'est pas exclue: c'est elle qui relève le pénitent et qui lui donne un esprit nouveau.

La grandeur originale de Jean-Baptiste consista dans le besoin qu'il ressentait pour son peuple de nouvelles forces divines, et dans son attente de la prochaine apparition d'un Messie; c'est là ce qu'il est impossible de nier sans s'engager dans d'inextricables difficultés.

Toutes les classes de la population avaient leurs représentants dans la foule qui accourait des diverses provinces de la Palestine pour entendre Jean-Baptiste. On y voyait des prêtres et des soldats romains, des pharisiens, des péagers et des gens de mauvaise vie. Bien que Jean ne fît pas de miracles, le peuple n'en considérait pas moins le prédicateur du désert comme un prophète ou comme le Messie qu'on attendait. Dans tous les cas, sa parole et son exemple fixèrent auprès de lui un certain nombre de disciples.

Chose remarquable! un mouvement analogue s'opéra à la même époque au milieu des Samaritains sous la conduite d'un homme qui, se disant inspiré, invitait le peuple à occuper la montagne de Garizim. Cette imitation affaiblie de ce qui se passait au bord du Jourdain, montre combien fut étendue l'influence de Jean-Baptiste.

Cependant, l'opposition ne tarda pas à se montrer: les chefs de la nation, qui probablement n'avaient jamais donné dans le mouvement, accusèrent le nouveau prophète d'avoir un démon, et bientôt il fut contraint de quitter le désert de Jéricho pour s'éloigner encore plus de Jérusalem. C'est alors que nous le voyons de l'autre côté du Jourdain, se rapprochant de la Galilée.

Malgré le silence de Josèphe et la brièveté trop grande des synoptiques, la manière dont Jésus a parlé plus tard de Jean prouve qu'il céda à l'attrait que devait exercer sur lui la prédication du prophète. Il vit en lui l'Élie qui devait venir. Il est même probable qu'il demeura quelque temps auprès de lui, avant son baptême,

sans toutefois devenir son disciple. C'est grâce à ce rapprochement et aux relations intimes auxquelles donna lieu le séjour de Jésus au bord du Jourdain que Jean, frappé de la personne de Jésus, put le baptiser sans exiger de lui la confession des péchés et la promesse de porter des fruits convenables à la conversion.

Jésus, de son côté, vit dans le baptême de Jean « l'accomplissement de la justice, » sans se demander s'il était pour les pécheurs ou pour les justes, question d'importance secondaire pour lui. Mais pourquoi cet acte? Ce fut probablement une espèce de vœu solennel de servir la justice, lequel, correspondant à une décision intérieure et lui donnant une clarté plus complète sur sa propre personne, eut en quelque sorte pour Jésus la portée d'un sacre. Telle est du moins la pensée qui se fait jour dans les détails miraculeux contenus dans les récits évangéliques lesquels, en raison de leurs nombreuses contradictions et de la contradiction plus grave que présentent les prodiges qu'ils racontent avec les doutes et l'ignorance du peuple, ne peuvent être considérés que comme la reproduction des idées d'alors dans des images conformes au génie du peuple juif et des prophéties.

Quoi qu'il en soit, Jésus et Jean passèrent ensemble, dans cette circonstance, de solennels moments. Jean-Baptiste, il est vrai, ne reconnut pas une fois pour toutes la dignité messianique de Jésus, car, s'il en avait été ainsi, les paroles de Jésus (Matth. XI, 6. 11) seraient à la fois trop sévères et trop élogieuses; mais certainement Jean eut au désert un pressentiment de la dignité de Jésus. Dans la vive attente où il était d'une manifestation prochaine du Messie, ses regards avaient dû se fixer sur l'humble et sublime figure du fils de Joseph, et fonder sur lui, dans le secret de son cœur, la réalisation de ses espérances. Pour Jésus ce fut, à un plus haut degré encore, l'heure décisive. Il était venu à Jean-Baptiste pour recevoir par son moyen une grâce qu'il n'avait pas encore, et immédiatement après, au commencement de son ministère, nous le voyons convaincu de sa dignité messianique. L'entrevue du Jourdain fut donc pour lui un moment d'intuition suprême et divine. La personne de Jean-Baptiste, les effets de sa puissante prédication, l'empressement du peuple à l'entendre et à se faire baptiser, ce grand mouvement, auquel il prenait part lui-même, et auquel il fallait un chef, tout cela éveilla en lui la conscience du rôle pour lequel Dieu l'avait créé, et l'amena à se considérer lui-même comme le messager et le représentant de Dieu.

D'un autre côté, la résolution de satisfaire à tous les besoins

spirituels de tous les peuples et de tous les temps répondait parfaitement à l'idée sublime qu'on se faisait du Messie, et le rapprochement fut facilité à Jésus par l'impression puissante qu'il reçut au bord du Jourdain, par le caractère spirituel des prophéties, par l'attente d'un Messie souffrant et obscur jusqu'au moment de sa manifestation, enfin par la force qu'il sentait en lui, unie à la promptitude de résolution propre au caractère galiléen.

Ce fut donc sans miracle, mais à la suite d'une lutte intérieure et quand Dieu lui eut donné dans les scènes du Jourdain le signal de la décision, que Jésus eut la conscience de sa mission divine.

Après son baptême Jésus quitta Jean pour se rendre au désert, selon les synoptiques, et d'après le quatrième évangile, pour retourner en Galilée. Mais cette dernière version, qui d'ailleurs met dans la bouche de Jean-Baptiste un langage impossible, n'est point authentique. Tout n'est pas très-clair, il est vrai, dans la version des synoptiques; mais il en ressort du moins un fait certain, celui d'une retraite de Jésus dans le désert, plus volontaire sans doute que ces évangiles ne le prétendent.

Là, les difficultés de son ministère se présentèrent vivement à Jésus, et donnèrent lieu à la tentation dont parlent les trois premiers évangiles. Leurs récits ne concordent pas entièrement: la courte notice de saint Marc, par exemple, serait incompréhensible sans les deux autres; saint Luc fait des quarante jours un temps de lutte constante; saint Matthieu, auquel nous donnons la préférence, ne place la tentation qu'à la fin du séjour au désert. Il est difficile de discerner dans ces narrations le fond historique. Comme il n'y a que la foi la plus grossière qui puisse en accepter les détails, on a souvent recours à des explications ou arbitraires ou compromettant le caractère personnel de Jésus ou réduisant le récit à un mythe. Mais si l'on se rappelle que Jésus croyait à l'existence des démons et pensait être lui-même en lutte avec le royaume de Satan, il faudra bien admettre que le récit de la tentation reproduit une crise intérieure, dans laquelle Jésus devait prendre un parti décisif à l'égard de son entreprise messianique et des moyens à choisir pour la mener à bonne fin.

Il pouvait se demander d'abord si sa force suffisait à accomplir cette tâche au milieu de son peuple, puis si l'œuvre devait être exécutée par des moyens humains ou par des miracles. Dieu ne pouvait-il pas, en effet, réaliser en un instant les plans de sa sagesse? Jésus sort de cette lutte, décidé sur les deux points. Il ira en avant, et il agira par la parole.

Ce combat suprême, que Jésus pensait avoir livré contre le roi des ténèbres, présenterait de graves difficultés, si l'attrait auquel le futur Messie avait dû résister, n'eût pas été d'une tout autre nature que nos convoitises. Jésus lutte seulement contre une vertu moindre, contre l'intelligence sérieuse et réfléchie de la grandeur de la tâche et contre une touchante défiance à l'égard de sa force. En somme, l'appel de Dieu a suffi pour lui faire repousser toute autre considération : il pourra désormais quitter le désert et rentrer dans le monde pour se dévouer à l'humanité.

Il n'est pas possible de savoir au juste si l'activité de Jean se prolongea après la manifestation de Jésus, comme l'indique le quatrième évangile; ou si, selon la version des synoptiques, elle fut interrompue plus tôt. Dans tous les cas, c'est peu après le retour de Jésus en Galilée que nous trouvons Jean en prison à Machærus, où Hérode Antipas l'avait fait transporter pour éviter quelque soulèvement du peuple. Tel est du moins le motif indiqué par Josèphe : les reproches de Jean au sujet d'Hérodias, auxquels les synoptiques attribuent par erreur l'emprisonnement, furent la cause de sa mort.

L'emprisonnement de Jean ne put qu'affermir Jésus dans sa résolution et le détermina peut-être à commencer son œuvre loin des regards d'Hérode. Il retourne en Galilée, où il devait trouver un assez grand nombre d'hommes plus ou moins remués par la prédication de Jean-Baptiste. Pour rattacher la décision de Jésus à l'attente d'un Messie galiléen, dont il est parlé dans le Talmud, il faudrait trouver des traces de cette attente avant Jésus-Christ, ou dans les écrits du Nouveau Testament. D'ailleurs, Jésus n'agit ni ne parle comme s'il attendait un autre Messie; il est lui-même le Sauveur d'Israël. Le quatrième évangile place l'activité de Jésus en Judée; mais son témoignage ne peut infirmer celui des synoptiques et des Actes.

En rentrant en Galilée, Jésus sentit que pour accomplir sa tâche il devait quitter le séjour de ses premières années; il alla s'établir à Capharnaüm, au bord du lac de Gennesar. Les motifs de ce choix ne nous sont pas connus; seulement on peut être sûr que, dès le début de son ministère, Jésus, loin de marcher à l'aventure, suivait un plan arrêté.

Le choix de Capharnaüm (Kaphar Nahum, village de Nahum) est caractéristique à plusieurs égards. Le lac de Gennesar, au nord-ouest duquel cette ville était située, présentait alors déjà, comme aujourd'hui, un aspect magnifique; mais la partie la plus belle

de ses bords était une plaine de peu d'étendue, appelée Gennesar. et dont la fertilité était prodigieuse. Capharnaüm se trouvait, selon toute probabilité, au nord de cette plaine, à l'endroit qui s'appelle de nos jours *Khân-Miniyeh.* C'est du moins le seul emplacement qui réponde aux indications de Josèphe et des plus anciens voyageurs.

En se fixant dans cette contrée si belle, si fertile, si populeuse. et qui contrastait si fort avec le théâtre de l'activité de Jean-Baptiste, Jésus semblait annoncer d'avance le caractère de la religion qu'il allait prêcher. Tandis que le précurseur s'était retiré dans le désert, rompant avec la nature et la société, cherchant la vraie piété loin du monde dans une réalisation scrupuleuse de la loi morale, Jésus, au contraire, se rapproche du peuple et lui apporte une religion dont le siége est dans le cœur même de l'homme. qui ne craint pas la nature et se concilie avec les conditions générales de la société, une religion, enfin, qui procure la paix par la certitude de l'amour et de la miséricorde de Dieu.

Les noces de Cana, si peu historique qu'en soit le récit, sont un emblème de cette première activité de Jésus. Cependant Jésus commença son ministère avec les paroles de Jean : « *Convertissez-vous, car le Royaume des Cieux est proche ;* » et il donna ainsi la sanction de son autorité à la pensée fondamentale de son précurseur.

Nous ne trouvons ni chez Luc ni chez Jean des indications suffisantes pour déterminer l'année du ministère du Messie. Les quarante-six ans du temple (Jean II, 20) ne disent rien, puisque le temple ne fut terminé qu'en 65 après Jésus-Christ; et les données en apparence exactes de saint Luc sont loin de mériter notre confiance, puisque la notice du troisième chapitre de son évangile (III, 1, 2) renferme des erreurs manifestes. Hérode y est nommé au lieu d'Hérode Antipas ; depuis longtemps Anne n'était plus souverain sacrificateur ; le Tétrarque Philippe n'eut jamais l'Iturée ; enfin, il n'y avait à cette époque aucun personnage politique du nom de Lysanias. Luc, toutefois, ne se trompe que d'environ cinq ans.

La date de 33 à 35 nous est fournie par Josèphe. On en prouve l'exactitude par l'histoire de Jean-Baptiste, qui mourut peu avant l'an 36 ; par le soulèvement des Samaritains, qui eut lieu en 35 ; par le rappel de Pilate, immédiatement avant la Pâques de l'année 36, et par la déposition de Caïphe, qui eut lieu après la Pâques de la même année ; toutes ces données fixent la date de la mort de Jésus au printemps de l'an 35 au plus tard. En outre, la guerre d'Antipas contre son beau-père Aretas, laquelle suivit de près son

mariage avec Hérodias et la mort de Jean-Baptiste, eut lieu en 36; d'où l'on conclut que l'activité si courte du Messie ne peut remonter au delà de l'an 33; et ces chiffres se trouvent confirmés par l'histoire d'Hérodias et de Salomé, sa fille, veuve de Philippe, par celle d'Antipas et par celle de son frère Agrippa I. En résumé, Jésus naquit dans les dernières années d'Hérode le Grand; il avait environ 40 ans au commencement de son ministère, et il mourut en l'an 35 de notre ère, comme l'indique d'ailleurs clairement la chronologie des Actes.

C'est donc sur la fin du gouvernement de Pilate et du règne de Tibère, dans un temps où la nation soupirait après une délivrance, impossible selon toute conjecture, que le Messie fut manifesté au peuple. Quelques années plus tard, son sort eût été différent; du moins les circonstances auraient été tout autres. Mais ce qui est certain, c'est que cette œuvre ne dépendait pas des grands de la terre, et que la profonde misère dans laquelle gémissait le peuple, devait faciliter le développement du nouveau Royaume.

E. Jaccard.

ÉTUDE CRITIQUE

DE LA

PHILOSOPHIE DE SIR W. HAMILTON

PAR

JOHN STUART MILL.

(Suite.)

X.

Il résulte de ce qui précède que Sir W. Hamilton est dans l'erreur, en admettant qu'un moi et un non-moi sont immédiatement compris dans notre conscience primitive. Il n'en est pas moins vrai que nous rapportons nos sensations à un moi et à un non-moi. Inversement, toute notre conception du sujet ou de l'objet, de l'esprit ou de la matière, ne va pas au delà de ce à quoi nous rapportons nos sensations et tous les autres sentiments dont nous pouvons avoir conscience. Parmi ces sensations, il en est que nous sommes accoutumés à considérer dans leur relation au sujet, et d'autres que nous considérons le plus souvent dans leur relation à l'objet. Cette distinction correspond à celle que la majorité des philosophes établit entre les qualités premières et les qualités secondaires de la matière. Sans doute, nous pouvons penser à toutes nos sensations dans leur relation à leurs objets : c'est là ce qui les distingue des sentiments purement mentaux. Mais il existe aussi des sensations, comme les plaisirs et les peines, sur lesquelles notre attention se fixe, sans s'appliquer à ce qu'elles signifient, et des deux conceptions qu'elles provoquent, celle à laquelle nous avons le plus de tendance à les rapporter est le sujet. Au contraire, notre attention ne s'arrête pas sur celles de nos sensations qui sont presque indifférentes en elles-mêmes : nous nous en détournons pour nous arrêter aux possibilités permanentes de

sensation dont elles sont les signes, et qui nous intéressent seules. La sensation est effacée, en quelque sorte, et la perception semble avoir pris sa place. Cette vérité trouve son expression dans cette doctrine favorite de Sir W. Hamilton, que, dans les opérations de nos sens, la sensation et la perception sont en raison inverse. Nous inclinons à croire, contrairement à l'opinion de plusieurs philosophes, que la première combinaison venue de quelques-uns de nos sens aurait pu nous donner une idée de la matière. Si nous n'avions que les sens de l'odorat, du goût et de l'ouïe; mais que nos sensations se produisissent conformément à des lois fixes de coexistence, on peut croire que nous aurions une idée de la matière, quoique assez différente de celle que nous possédons. Organisés comme nous le sommes, nos sensations de l'odorat, du goût, de l'ouïe, et peut-être encore, selon l'avis de la grande majorité des philosophes, celles de la vue ne sont pas groupées directement, mais au moyen de la connexion qu'elles ont toutes avec les sensations qui proviennent du sens du toucher et des muscles, et qui répondent aux termes de résistance, d'étendue, de figure. Ces éléments deviennent ainsi les éléments dominants des groupes. Or, comme le groupe devient objet relativement à l'une quelconque des sensations actuelles, il en résulte que ces parties spéciales du groupe sont en quelque sorte objectives par rapport, non-seulement aux sensations réelles, mais à toutes les possibilités de sensation que le groupe renferme. De cette façon, notre conception de la matière peut se ramener en dernière analyse à celles de la résistance, de l'étendue et de la figure, avec divers pouvoirs d'exciter d'autres sensations.

De ces propriétés, la plus fondamentale est la résistance. Quand on demande si la chaleur, la lumière, l'électricité sont de la matière, on demande si elles offrent de la résistance au mouvement. La résistance, cela ne fait plus guère question, n'est qu'un autre nom pour désigner une sensation de notre tissu musculaire, combinée avec une sensation de toucher. La contraction des muscles est accompagnée d'une sensation qui diffère selon que le mouvement qui la suit se continue librement ou rencontre un obstacle. La résistance est ainsi l'action musculaire entravée. Les sensations du toucher qui l'accompagnent, bien qu'elles aient pour organes les nerfs placés sous la peau et, non ceux qui sont répandus à travers les muscles, se combinent avec elle dans une association indissoluble. Ainsi se forme le premier groupe fondamental de possibilités permanentes de sensation, que la coexistence d'autres

sensations nous fait concevoir comme une cause résistante de sensations diverses. Il n'existe aucune raison de rapporter à une cause extérieure à nous-mêmes la sensation produite par le simple contact d'un objet avec la peau ; mais la constante coexistence de cette sensation avec celle d'une résistance a fait de la première le signe d'une possibilité permanente de la dernière.

L'étendue a été longtemps considérée comme une des principales pierres d'achoppement pour la théorie psychologique. Reid et Stewart voient dans l'impossibilité d'analyser l'étendue, la preuve la plus forte du caractère intuitif de notre connaissance de la matière. Sir W. Hamilton suit leur exemple. L'école opposée a répondu en dernier lieu par l'organe de M. le professeur Bain, d'Aberdeen. Celui-ci signale dans le sens musculaire deux sortes de sensibilité discriminative, dont l'une correspond au degré d'intensité, l'autre à la durée de l'effort musculaire. La première nous donne connaissance du degré de la résistance ; nous devons à la seconde notre idée de l'étendue. L'étendue de la portée d'un mouvement correspond au degré de resserrement d'un muscle et donne lieu à une sensibilité discriminative. Si, par la flexion du bras, un poids est élevé d'abord de quatre pouces, puis de huit, on comprend que l'effort augmentera et la sensibilité croîtra en proportion. Le sens de la portée ne serait que celui de la continuation plus ou moins longue du même effort dépensé en mouvement. Il y a donc une sensation de la portée qui est une détermination musculaire primitive, et qui donne le sentiment de l'étendue linéaire, en tant qu'elle est mesurée par la courbure d'un membre ou de quelque autre organe mû par les muscles. La longueur impliquant l'étendue, quelle que soit la direction, il en résulte que toutes les dimensions sont senties de la même manière. Il en est de même de la situation et de la forme. Grâce à la délicatesse du tissu musculaire, nous pouvons acquérir, par une pratique plus ou moins longue, des impressions distinctes pour chaque dimension déterminée.

Le troisième attribut du ressort du discernement musculaire est la vitesse du mouvement, laquelle implique, comme la continuité, un accroissement de l'effort différent par nature de celui qui se fait dans une situation d'immobilité. En se basant sur ces observations, M. Bain n'hésite pas à souscrire à l'assertion que les propriétés de l'espace pourraient être conçues ou senties sans un monde extérieur ou sans une autre matière que celle qui forme le corps de l'être percevant. Brown avait énoncé, mais avec moins de clarté, une théorie semblable. Sir W. Hamilton a cru le réfuter en

disant qu'il y a un paralogisme à passer de la longueur dans le temps à la longueur dans l'espace. Mais il n'a fait par là que montrer qu'il ne comprenait pas l'argument. Il s'appuie sur le fait qu'une succession de sensations ne peut donner l'idée de la simultanéité d'existence; mais ce n'est pas là ce qu'entend Brown. Comme la notion de simultanéité nous est déjà acquise comme un résultat de nos sensations simultanées, et que, d'un autre côté, nous savons aussi que des sensations du toucher peuvent être simultanées, Brown avait seulement à établir qu'il est possible que l'idée de l'étendue naisse d'une succession de sensations musculaires. C'est en passant la main de A à B, ou encore à C, et en ayant conscience de l'effort musculaire dépensé, que nous nous apercevons de l'étendue, et pour ceux qui sont de l'avis de Brown, ce mode de connaître l'étendue est l'étendue même. En un mot, la sensation d'un mouvement musculaire qui n'est pas entravé, constitue la notion de l'espace vide, et la sensation d'un mouvement musculaire empêché donne la notion de l'espace plein. Une série de sensations musculaires qui se produisent avant qu'un objet puisse être atteint en partant d'un autre objet, tel est le seul critère par lequel il soit possible de distinguer la simultanéité dans l'espace de celle qui peut se trouver entre un goût et une couleur, ou entre une saveur et une odeur.

Quant à la difficulté que nous trouvons à rattacher l'étendue à un phénomène qui n'est pas simultané, mais successif, elle vient de la part que notre œil a dans la génération de notre notion actuelle de l'étendue. Un métaphysicien né aveugle pourrait nous être ici d'un grand secours en nous renseignant sur la manière dont l'étendue est conçue, indépendamment de la vue. A défaut de ce secours, nous connaissons les perceptions et les sensations d'une personne ordinaire, aveugle de naissance, lesquelles ont été décrites et interprétées par un métaphysicien. Platner, à la fois philosophe, médecin et écrivain, a fait du résultat de ces observations un exposé que Sir W. Hamilton a traduit en anglais. L'observation attentive d'un aveugle-né lui a donné la conviction que l'espace et l'étendue n'existent pas pour cette catégorie de personnes, que pour elles le temps remplace l'espace, et que la proximité et la distance n'ont pas d'autre sens que le temps plus court ou plus long, le nombre plus ou moins considérable de sensations dont elles ont besoin pour parvenir d'une sensation à une autre sensation. Cet aveugle de naissance a donc senti exactement ce qu'il devait sentir d'après la théorie de Brown et de M. Bain. Bien qu'il ait dû faire

l'expérience de la simultanéité, il ne semble pas être parvenu à la conception complète de la simultanéité des parties de l'espace. C'est ce qui avait fait croire à Platner que son aveugle n'avait pas la notion de l'étendue.

Or, la simultanéité est un élément que la vue ne peut manquer d'ajouter. Ce sens une fois éveillé et les sensations de la couleur devenues *représentatives* des sensations du toucher et de celles des muscles avec lesquelles elles sont coexistantes, le fait que nous pouvons recevoir un grand nombre de sensations de couleur dans le même instant (ou dans ce qui paraît le même instant à notre conscience) nous place dans la situation où nous serions si nous avions pu recevoir dans le même moment les sensations du toucher et les sensations correspondantes des muscles. Les deux propriétés que possède la vue, de recevoir à la fois un grand nombre d'impressions et de les recevoir à toutes les distances, font qu'elle se substitue aux sensations des muscles et du toucher et qu'elle communique sa prérogative de simultanéité à des impressions et à des conceptions qui tirent leur origine d'autres sens.

L'impressionnabilité spécifique de l'œil a pour objet la couleur, dit M. Bain. Mais la sensation de la couleur est un effet purement mental, auquel ne s'attache aucune connaissance d'un corps coloré. Ce n'est que par l'addition de la sensibilité active ou musculaire de l'œil que nous obtenons de nouveaux produits. L'œil ne peut parcourir le champ coloré de la vision sans donner le sentiment d'une *action*. Ce sentiment est tout différent de la sensation passive de la lumière, et cette action a des modes divers, selon, par exemple, que la direction est horizontale, verticale ou oblique. Nous avons aussi les mouvements d'ajustement amenés par les différences d'éloignement, et ces mouvements nous donnent le sentiment très-distinct de degrés divers. Des sentiments impliquant l'activité de l'organe visuel, ou pour mieux dire, du corps en général, se trouvent ainsi réunis à notre sensibilité pour la couleur. Après quelques expériences, nous unissons fortement le changement d'apparence des objets avec le mouvement nécessaire pour passer d'une apparence à l'autre. Que l'on fasse abstraction de cette association, la différence des sensations visuelles ne pourrait donner lieu à aucune autre perception.

Cette exposition de M. Bain fait bien comprendre comment, au moyen de ces légers changements qui tiennent au jeu des muscles, nous voyons toute la portion de l'univers qui nous est visible en un temps si court que nous n'avons conscience d'aucun intervalle; ils

expliquent tout ce que notre notion de l'étendue contient de plus que celle du malade de Platner. Les sensations visuelles simultanées sont pour nous les *symboles* de certaines sensations successives du toucher et des muscles. Cette relation symbolique prend généralement dans la pensée la place de ce qu'elle symbolise ; et l'usage de ces symboles a pour résultat d'engendrer nos idées de l'étendue visible, lesquelles ne ressemblent plus guère aux idées symbolisées. Cette théorie est celle de M. Herbert Spencer, qui confirme et complète à la fois M. Bain.

Quant à Sir W. Hamilton, il croit que la vue fournit la connaissance immédiate de l'étendue, sans l'aide du toucher. Selon lui, on ne saurait contester les quatre propositions suivantes. Nous voyons la couleur ; — la vue nous fait distinguer les couleurs différentes ; — ces différentes couleurs peuvent être placées soit en juxtaposition immédiate, soit de manière que l'une limite l'autre en la recouvrant en partie ; — dans le premier cas, elles dessineront une ligne visible : dans le second, la couleur recouvrante reviendra en quelque sorte sur elle-même, et formera le contour d'une figure visible. Or, ces quatre propositions renversent la théorie paradoxale qui nie que la vue suffise à donner la connaissance de l'étendue, puisque la ligne est l'étendue en longueur, et la figure l'étendue en largeur.

Nous aurions besoin ici d'une expérience inverse de celle de Platner, de l'expérience d'une personne née avec le sens de la vue, sans les sens du toucher et des muscles. La chose nous faisant défaut, essayons d'y suppléer par quelques considérations. En réalité, quand l'œil prend connaissance d'une figure visible, il ne le fait pas au moyen de la couleur seule, mais par les modifications des muscles en rapport avec l'œil. Pour déterminer ce qui peut être connu par la vue seule, il nous faut supposer un œil incapable de ces changements, et forcé de maintenir son regard attaché sur un point défini. Or, s'il est une chose certaine, c'est qu'un œil dont l'axe est invariablement fixé dans une direction ne procure la vision claire et complète que de la petite portion de l'espace vers laquelle l'axe est dirigé, la vue des points environnants étant faible et indistincte. L'impression que produit sur l'œil la ligne intermédiaire de deux couleurs serait donc, d'après nous, vague et indistincte dans l'hypothèse de l'immobilité de l'axe ; selon Sir W. Hamilton, l'étendue qui nous serait révélée par ce moyen serait identique à celle que nous connaissons par le toucher, avec la seule différence que la première n'aurait que deux

dimensions. Pour nous, la notion de longueur dépend de celle d'un effort musculaire requis pour aller d'un point à un autre; la notion de surface est celle d'un quelque chose à travers lequel la main pourrait être mue; l'œil seul ne pourrait pas fournir la conception que nous avons dans l'esprit, quand nous disons qu'une couleur est en dehors d'une autre.

M. Bain observe qu'une sensation ne peut être sentie comme étant en dehors d'une autre, sans le sentiment de l'espace, et que l'espace n'est qu'une possibilité de mouvement. Sir W. Hamilton allègue que les sensations dont nous avons conscience comme étant en dehors l'une de l'autre, nous fournissent *eo ipso* la condition requise pour saisir immédiatement et nécessairement l'étendue. Cela est-il exact? Si les sensations sont en dehors l'une de l'autre au sens local, nous avons assurément une perception de l'espace; mais avoir conscience d'une différence entre deux sensations éprouvées simultanément, ce n'est pas les sentir l'une en dehors de l'autre au sens local. Sir W. Hamilton pense que, chaque fois que deux filaments nerveux différents sont affectés simultanément à leurs extrémités, les sensations sont senties comme étant l'une en dehors de l'autre. Qu'il y ait deux filaments affectés, et que ce soit une condition de la sensation discriminative, rien n'est plus probable; mais cela n'implique pas que la perception nous soit donnée directement. Il faudrait prouver que la première fois que nous avons reçu une impression du toucher ou de quelque autre sens affectant plus d'un filament nerveux, nous avons eu conscience d'être affectés sur plus d'un point. C'est ce que Sir W. Hamilton n'essaie pas même de faire; la preuve directe est probablement au-dessus de notre pouvoir. M. Bain croit que, l'association supprimée, nous n'aurions aucune impression de ce genre et que, lorsque nous serions affectés sur deux points, nous aurions seulement conscience d'une plus grande masse ou d'un plus grand volume de sensation que si nous l'étions sur un seul. Cette théorie, qui explique tous les faits que prétend expliquer celle de Sir W. Hamilton, a sur celle-ci l'avantage de satisfaire à la « loi d'économie, » proclamée par notre auteur.

Mais il y a plus. L'opinion de M. Bain est confirmée par un certain nombre de faits contraires à l'hypothèse de son adversaire. Platner rapporte que son malade n'avait aucune conscience d'une différence locale, aussi longtemps qu'un objet touchait une partie considérable de la superficie de son corps sans exciter plus d'une sorte de sensation. Ainsi encore, dans le cas célèbre de Chelseden,

le patient affirma que, lorsque son second œil eut été opéré, il vit les objets doubles. Enfin, Sir W. Hamilton lui-même raconte d'après l'extrait fait par Maine de Biran d'un rapport de Rey Régis, dans son *Histoire naturelle de l'âme*, le cas d'un malade qui, privé de la faculté du mouvement dans une moitié de son corps, sans que les fonctions des nerfs sensoriaux parussent avoir éprouvé aucune perturbation, avait perdu la faculté de localiser ses sensations.

Sir W. Hamilton pense encore, et cette opinion lui est toute personnelle, que nous percevons les qualités premières directement et immédiatement dans notre corps, et par induction dans les objets extérieurs. Il nous refuse aussi la perception, soit la connaissance immédiate de l'étendue dans sa dimension vraie et absolue, car nos perceptions nous fournissent des impressions différentes de grandeur provenant du même objet, lorsqu'il est en contact avec différentes parties de notre corps. Quand donc notre auteur affirme que l'étendue est connue parce qu'elle existe, et qu'elle existe puisqu'elle est connue, cela n'est vrai que de l'étendue de nos propres corps, celle de tout autre corps n'étant pas connue immédiatement par la perception, mais étant déduite de la première. Il ne valait donc pas la peine de tant reprocher aux idéalistes cosmothétiques de renverser les croyances naturelles; car cette assertion de Sir W. Hamilton paraîtra certainement à tout homme étranger à la métaphysique aussi paradoxale qu'aucune proposition de ses adversaires.

Le fait est que parmi les psychologues, il n'en est pas un, pas même Reid, qui ne commette le délit de récuser l'autorité absolue de la conscience, et de déclarer acquises certaines notions réputées intuitives. Seulement tous ne tracent pas au même endroit la ligne de démarcation.

XI.

Il semble que les métaphysiciens de l'école intuitive devraient se faire un devoir de prendre en sérieuse considération la loi de l'association inséparable et de la réfuter, puisqu'elle est à la base de la théorie qui leur est opposée. Au lieu de cela, ils ont pris le parti de l'ignorer. Sir W. Hamilton a écrit une dissertation sur les lois de l'association; mais il ne s'y trouve que deux ou trois passages qui se rapportent à cette explication des phénomènes mentaux. Il s'agit quelque part de savoir si le tout est connu avant ses parties ou les parties avant le tout. L'auteur se prononce pour la

première alternative; il mentionne comme partisans de l'opinion contraire Stewart et James Mill, et il cite une partie de l'exposé fait par ce dernier philosophe de la théorie de l'association inséparable.

Lorsque deux ou plusieurs idées, dit M. Mill, ont été souvent rapprochées et que l'association en est devenue très-forte, il devient quelquefois impossible de les distinguer. C'est cette loi d'association qui produit nos idées des objets extérieurs, ou de ce que nous nommons ainsi. Quand je parle d'un objet, je ne fais pas autre chose que donner un nom à un certain nombre de sensations que je considère dans un état particulier de combinaison, c'est-à-dire de concomitance. Nous devons à cette association la faculté de classifier et tous les avantages qui dérivent du langage. Certaines idées sont combinées si étroitement qu'elles ne sauraient plus être séparées. Par exemple, il n'est pas en notre pouvoir de penser à la couleur sans penser à l'étendue, ou à la solidité sans penser à la figure. C'est aussi en vertu d'une loi d'association qu'une idée suit d'une manière constante une autre idée ou une sensation.

La seule remarque que cette exposition suggère à Sir W. Hamilton, c'est que M. Mill a, dans son ingénieux traité, attribué au principe d'association une importance telle qu'il se réfute lui-même par son exagération. Après cela, il croit pouvoir se dispenser des applications, même les plus légitimes, de la théorie. Ainsi il affirme expressément que nous ne pouvons concevoir ni la couleur sans l'étendue, ni l'étendue sans la couleur. Stewart n'avait pas hésité à attribuer cette impossibilité à l'association des idées. Sir W. Hamilton se borne à rapporter, sans un mot de réfutation, les explications de Stewart et de Mill, et à enregistrer l'union inséparable des deux idées comme un fait mental dernier qui prouve que ce sont deux perceptions originelles du même organe, l'œil. C'est ainsi que notre auteur écarte sans l'examiner la doctrine qui rend compte, par les lois de l'association, des parties les plus complexes de notre constitution mentale.

De plus, on s'aperçoit que Sir W. Hamilton connaissait bien imparfaitement les lois secondaires, *axiomata media*, de l'association. Pour prouver que notre connaissance va de l'ensemble aux détails, il dit que nous jugeons de la ressemblance ou de la non-ressemblance d'un portrait avant de pouvoir, dans ce dernier cas, indiquer en quoi consiste le défaut. On voit par là que notre auteur n'a pas accordé une attention suffisante à cette classe très-importante

des lois d'association qu'on peut appeler les *lois d'oubli*. Les membres d'un groupe sur lequel l'attention reste longtemps arrêtée sans qu'elle se fixe spécialement sur aucun d'eux, tendent à échapper à la conscience du spectateur; celle-ci devient de plus en plus vague, jusqu'au moment où nul effort d'attention n'est capable de distinguer de nouveau les objets ou même, à la fin, de les rappeler d'une manière quelconque. C'est un sujet que Mill et Reid avaient traité d'une manière détaillée, et ce dernier avait remarqué que lorsque nos sentiments, au lieu de produire quelque sensation de plaisir ou de douleur, se bornent à avoir une valeur significative, ils peuvent, à force de se répéter, agir sur notre perception avec une rapidité telle qu'ils échappent complétement à notre conscience et sont pour nous comme s'ils n'étaient pas. Après avoir lu une page, nous souvenons-nous d'avoir eu conscience de chacune des lettres et des syllabes qui ont passé sous nos yeux? Nous savons, cependant, qu'il y a eu un temps où nous percevions et distinguions les lettres et les syllabes avant d'arriver à comprendre les mots et les phrases. L'effort d'attention auquel nous étions alors obligés égalait certainement en intensité tout ce que nous avons eu à faire plus tard dans notre vie. Pour que l'argument de Sir W. Hamilton fût valable, il faudrait de deux choses l'une : ou que nous eussions aujourd'hui une conscience plus vive des lettres et des syllabes que des mots et des phrases, et des mots et des phrases que du sujet général, ou bien que, dès le début, nous eussions pu lire des phrases d'une manière courante, sauf à distinguer les lettres et les syllabes par une analyse subséquente. Une pareille alternative n'est-elle pas la plus manifeste *reductio ad absurdum* qui fut jamais ?

Au contraire, notre théorie rend très-bien compte des faits qu'il s'agit d'expliquer. Ce qui généralement nous intéresse dans les objets, c'est l'ensemble; dans la figure d'un ami, les traits ne nous intéressent que comme les signes qui nous signalent la présence de celui que nous aimons; dans les choses mêmes que nous voyons tous les jours, nous oublions les détails, si nous n'avons pas de raisons pour les considérer à part et si nous n'avons pas contracté l'habitude de le faire. Mais il y a plus. Quand l'argument de notre adversaire aurait prouvé tout ce qu'il peut prouver, il n'aurait pas encore réfuté M. Mill. M. Mill ne s'occupe pas des parties intégrantes, mais des parties métaphysiques. Or personne, jusqu'à ce jour, pas plus Sir W. Hamilton qu'aucun autre, n'a prétendu que nous connussions un corps, avant d'en connaître la couleur, la forme, etc. Du reste, la thèse de notre auteur vaut mieux que son

argumentation. Quoique la première impression que produit sur nous un fait soit souvent celle d'une masse confuse, dont les parties semblent emmêlées, ce n'est pas là une loi universelle, mais plutôt un fait renfermé dans de certaines limites. La recherche de ces limites aurait peut-être amené Sir W. Hamilton à donner la théorie complète du fait.

Le philosophe écossais se montre encore incapable de comprendre la puissance d'une association inséparable, lorsqu'il cherche à établir que la causalité ne doit pas son origine à cette loi. « La nécessité, » dit-il, « ne peut être dérivée de l'habitude: l'habituel n'approche pas du nécessaire, loin d'y atteindre. » Est-il besoin de rappeler les faits familiers à chacun qui contredisent cette assertion? « L'association, dit-il encore, peut expliquer une croyance particulière et forte. jamais une croyance universelle et absolument irrésistible. » Quoi! pas même lorsque la liaison des faits qui engendre l'association est elle-même universelle et irrésistible? « Ce que je ne puis m'empêcher de penser, ajoute-t-il, doit être *à priori* ou exister primitivement dans la pensée » Comme si l'expérience, c'est-à-dire l'association ne produisait pas constamment certaines incapacités de penser ou de ne pas penser. « Nous pouvons, continue-t-il, écarter de notre pensée toute connaissance dérivée de l'expérience. » Oui, mais au moyen d'une somme suffisante d'expérience contraire, qu'il est, dans le cas dont il s'agit ici, impossible d'obtenir. « Avec la théorie, dit-il enfin, qui fait dériver de l'association la croyance à la causalité, le jugement causal serait faible aprés une association récente, et n'acquerrait toute sa force que par degrés, à mesure que l'habitude deviendrait invétérée. » Sommes-nous sûrs qu'il n'en est pas réellement ainsi? Tout le procès intellectuel au moyen duquel nous nous approprions la croyance à la causalité s'accomplit à un âge qui ne laisse pas de souvenir. Toutes les théories sont d'accord sur ce point que notre premier type de la cause est notre propre pouvoir de mouvoir nos membres; or ce pouvoir existe bien avant que l'enfant puisse observer ses opérations mentales ou en faire part à d'autres.

Il est étrange que presque tous les adversaires de la psychologie de l'association, basent leur principal argument sur le sentiment de la nécessité; car s'il est un sentiment que les lois de l'association puissent produire, il semble bien que ce soit celui-là. La nécessité, comme l'a dit Kant, c'est ce dont la négation est impossible. Il suffit que nous trouvions impossible de séparer deux idées, pour que nous sentions tout ce que notre esprit peut sen-

tir en fait de nécessité. Ou bien, prétendra-t-on que deux idées ne sont jamais tellement liées par l'association qu'elles soient pratiquement inséparables? Ce serait aller contre l'expérience la plus ordinaire. Si les faits qui ont créé dans tel ou tel esprit de fortes associations avaient été communs à tous les hommes à partir de leur enfance, et oubliés une fois les associations complétement formées, ils eussent produit une de ces nécessités de pensée qu'on suppose prouver une connexion mentale *à priori*. Or, pour toutes les croyances naturelles et toutes les conceptions nécessaires que nous avons à expliquer ici, les causes ont commencé à peu près avec la vie, et elles sont communes à tous.

M. Mansel a repris la thèse de son maître. Il affirme que notre théorie psychologique ne rend pas compte du fait que certaines associations très-fréquentes et très-uniformes sont incapables de produire une conviction supérieure à celle d'une nécessité simplement relative et physique. C'est bien là porter le débat sur le point essentiel. Mais quels sont ces cas d'association uniforme et étroite qui ne donnent pas naissance à un sentiment de nécessité? M. Mansel se déclare libre de se représenter le soleil se levant et se couchant pendant cent années comme maintenant et restant ensuite immobile au méridien, ou de concevoir la même pierre enfonçant dans l'eau quatre-vingt-dix-neuf fois et flottant au-dessus à la centième. Le premier exemple serait probant, si la succession alternante du jour et de la nuit faisait partie de notre expérience de telle sorte que l'un des deux ne fût jamais perçu sans que la perception de l'autre suivît au même instant ou l'instant d'après. Quant à la pierre flottant sur l'eau, nous ne l'avons jamais vue, mais nous n'éprouvons aucune difficulté à la concevoir, parce que nous avons vu des pierres ou d'autres objets demeurer dans une position qu'elles devraient quitter, si elles n'y étaient maintenues par une force invisible. Il en résulte que les contre-associations sont assez nombreuses pour empêcher qu'il ne se forme une association inséparable entre l'idée de pierre et l'idée d'enfoncer. D'ailleurs, la similitude est un principe d'association autant que la contiguïté, et il existe plus d'une ressemblance entre la pierre et telle ou telle matière que nous avons vue flotter. « Je n'ai aucune difficulté, » dit encore M. Mansel, « à imaginer un centaure, mais je ne puis imaginer un espace enfermé par deux lignes droites. » La raison en est que l'expérience fournit mille modèles d'après lesquels je puis former la conception d'un centaure, et qu'au contraire, elle ne m'en fournit aucun sur lequel je puisse former l'idée d'un espace

enfermé entre deux lignes droites. Quant à l'illusion que produisent par l'effet de la perspective deux lignes parallèles, la possibilité de la contrôler empêche qu'elle n'engendre une contre-association. M. Mansel se rapproche d'ailleurs beaucoup de notre explication, quand il dit que nous ne pouvons concevoir par la pensée que ce que nous avons expérimenté sous forme de représentation. Il va même jusqu'à affirmer que la croyance à l'uniformité du cours de la nature peut s'expliquer par l'expérience sans aucune nécessité objective. Il suffit, selon lui, pour que certaines propositions soient réputées nécessaires, que nous ne puissions faire autrement que de les penser aussi longtemps que notre constitution et nos circonstances demeurent ce qu'elles sont.

Les lois de l'oubli ont une connexion étroite avec la question de savoir s'il existe des états inconscients de l'esprit. Sir W. Hamilton répond par l'affirmative, contrairement à la plupart des philosophes anglais et à certaines assertions isolées émises par lui-même. Il distingue trois formes dans l'état mental latent. La première est celle où nous ne pensons pas actuellement à certaines parties de notre connaissance. Ce n'est pas là proprement un état mental, mais la capacité d'entrer dans un état mental. Le second degré est celui où l'esprit contient, sans en avoir conscience, certains systèmes de connaissance ou certaines aptitudes qui ne se révèlent à lui que lorsque ses facultés s'exaltent d'une façon extraordinaire. Dans ce cas, ce qui est latent, ce sont les facultés, ce ne sont pas des états de l'esprit.

Nous arrivons ainsi au troisième degré, le seul qui nous importe; car ce que nous voulons savoir, c'est si dans notre vie mentale ordinaire, il y a des modifications mentales, soit des activités ou des passivités mentales, qui n'affectent pas notre conscience par elles-mêmes, mais seulement par les effets qui nous révèlent leur existence. Sir W. Hamilton l'affirme; il va même jusqu'à déclarer que ce dont nous avons conscience est fait de ce dont nous n'avons pas conscience. Son premier exemple est tiré de la perception des objets extérieurs : 1° Chaque *minimum visibile* est composé de parties encore plus petites, et chacune de ces parties a produit en nous une certaine modification, réelle quoique non perçue, puisque l'effet du tout ne peut être que la somme des effets des parties. — 2° La coloration verte d'une forêt est faite de la coloration verte des feuilles, en d'autres termes, l'impression totale dont nous avons conscience se compose d'une multitude de pe-

tites impressions dont nous n'avons pas conscience. — 3° Le *minimum audibile*, le son le plus faible qui puisse être entendu doit être aussi fait de parties dont chacune doit nous affecter en quelque manière; sans cela, le tout qu'elles constituent ne pourrait pas nous affecter.

Ici notre auteur oublie que, d'après ce que nous connaissons de la nature, une certaine quantité de la cause peut être une condition nécessaire pour la production d'un effet quelconque, et que le *minimum visibile* peut être précisément cette quantité. Quant à l'hypothèse que, lorsque nous entendons le bruit de la mer à distance, chaque vague affecte nos nerfs auditifs, elle n'est pas mieux démontrée. On ne voit pas, du moins, ce qui empêche Sir W. Hamilton, qui admet qu'une certaine proportion de l'agent externe est nécessaire pour qu'il y ait conscience, d'admettre aussi qu'il en faut une certaine proportion pour produire une modification mentale. L'argument que l'effet du tout se compose des effets des parties serait aussi bien applicable aux modifications mentales qu'aux faits de conscience.

Après ces exemples empruntés à la perception, notre auteur rend attentif à certains cas d'association. « Il arrive quelquefois, dit-il, qu'une pensée en appelle immédiatement une autre, sans que ce fait résulte d'une loi d'association. Mais l'attention fait découvrir que chacune des deux idées est associée avec certaines autres, de sorte que la série aurait été régulière si ces pensées intermédiaires s'étaient manifestées à la conscience. Lorsque des billes sont placées en ligne droite sur un billard, de manière à se toucher, et que l'une de celles qui sont aux extrémités reçoit un choc, le choc se transmet, la série demeurant immobile, jusqu'à l'autre extrémité où la dernière bille est seule repoussée. C'est de la même manière qu'une idée en suggère une autre à la conscience, sans que l'idée ou les idées par lesquelles passe la suggestion arrivent elles-mêmes jusqu'à la conscience. » Notre auteur n'ignore pas cependant que ces faits admettent une autre explication, à savoir que, conformément à la loi d'oubli, certaines idées, après avoir été pendant quelque temps dans la conscience, ont été ensuite oubliées. C'est l'explication de Stewart. Les deux explications conviennent encore au dernier des exemples précités et qui est emprunté à une classe de phénomènes que régissent aussi les lois d'association, nos dextérités et nos habitudes acquises. Nous exécutons, sans avoir conscience d'aucune volonté, des mouvements qui furent d'abord précédés par des volitions dont nous avions conscience.

Dans ce cas, nous pouvons dire ou avec Sir W. Hamilton que les volitions ne sont point présentes à la conscience, ou avec Stewart que nous en avons conscience, mais durant un moment si court qu'il n'en reste aucun souvenir.

Sir W. Hamilton objecte contre Stewart qu'il n'y a pas de conscience sans souvenir, puisqu'il n'y a pas de conscience sans connexion et sans contraste. Mais l'argument n'est pas valable; car il suffit que l'état conscient soit resté dans le souvenir jusqu'à la modification mentale suivante, avant de tomber dans l'oubli. Notre auteur ne dit-il pas lui-même : « conscience vive, long souvenir. conscience faible, court souvenir? » Et, certes, l'intensité de la conscience est dans le cas supposé à son minimum. Souvent, quoique la conscience soit distincte, le souvenir est fugitif, comme le prouve le fait de la volonté appliquée par un commençant aux diverses notes d'un morceau de musique, ou de celle que nous employons à tourner les pages du livre que nous lisons. Sir W. Hamilton prétend encore que la doctrine de Stewart n'explique pas comment, lorsque nous lisons à haute voix, nous pouvons suivre une série de pensées toutes différentes de celles du livre, parce que, d'après cette doctrine, nous devrions avoir conscience de ce que nous lisons. Ici, notre contradicteur oublie qu'il a lui-même soutenu quelque part que nous pouvons avoir conscience à la fois de plusieurs impressions distinctes, de même que notre attention peut aller jusqu'à se diviser entre six impressions simultanées. Il est vrai qu'il dit aussi que l'intensité de la conscience pour chaque objet considéré est d'autant plus faible qu'il y a plus d'objets. Mais il ne faut pas une bien grande intensité de la conscience pour lire à haute voix d'une manière correcte dans une langue qui nous est familière.

Nous sommes disposés à admettre les modifications mentales de Sir W. Hamilton, à la condition qu'on entende par là des modifications inconscientes des nerfs. Ainsi précisée, cette hypothèse nous semble avoir pour elle certains faits plus concluants que ceux auxquels Sir W. Hamilton fait appel. Le fait, par exemple, d'un soldat qui, dans la chaleur de la mêlée, reçoit une blessure et n'y prend pas garde, inexplicable avec la théorie de Stewart, s'explique dans la nôtre. Elle présente de plus l'avantage de ne pas être contraire à la physiologie, qui nous enseigne que les sentiments mentaux, aussi bien que les sensations, ont pour antécédents physiques des états particuliers des nerfs. Il est, en effet, probable qu'une modification nerveuse d'une trop courte durée ne produit ni sen-

sation, ni sentiment mental quelconque, et il est positivement certain que la succession rapide de différentes modifications nerveuses a pour conséquence le mélange et la confusion des sentiments produits. Hartley a fait observer que si l'on peint les sept couleurs du spectre solaire sur des parties de surface ayant entre elles la même proportion que les parties diversement colorées du spectre, et qu'ensuite on meuve rapidement la surface ainsi colorée, l'œil perçoit une surface blanche. Il résulte de cette expérience que le sentiment qui provient d'une rapide succession de sensations peut fort bien n'avoir aucune ressemblance avec les sensations élémentaires dont il s'est formé. Nous ne nous opposons pas à ce que l'on dise dans ce cas que ces sensations existent à l'état latent. Il serait pourtant plus exact de dire que ce qui a réellement existé, ce sont les modifications nerveuses qui sont les antécédents ordinaires des sensations et qui ont produit ici un effet autre que l'effet habituel.

XII.

D'après Sir W. Hamilton, notre idée de la causalité provient de l'impossibilité d'attribuer à l'objet qui nous paraît naître à l'existence un commencement réel, et de l'obligation où nous sommes de croire que ce qui existe a existé pendant tout le passé et est destiné à exister pendant tout l'avenir. Il nous est impossible d'admettre qu'immédiatement après la création, il y ait eu à la fois dans l'univers et son auteur une plus grande quantité d'existence qu'il n'y en avait auparavant dans la Divinité seule. Nous ne concevons pas plus facilement l'anéantissement réel de quoi que ce soit.

Cette analyse est-elle exacte ?

Que nous ne puissions pas nous représenter l'univers autrement que sous le mode de l'existence, cela est vrai; mais cela ne nous empêche pas de concevoir un commencement et une fin à toute existence physique. Le fait est que le vulgaire le conçoit très-bien et sans difficulté.

Sir W. Hamilton répond que si l'univers périssait, il resterait toujours capable d'exister, ce qui, paraît-il, revient au même. Et c'est là, selon lui, une pensée nécessaire. Est-ce vrai? Excepté notre auteur, y a-t-il un seul homme qui pense que, dans la somme totale de l'existence, les mondes que Dieu aurait pu créer, mais n'a pas créés, comptent précisément pour autant que s'il les avait créés

réellement? Et toute l'humanité accepte-t-elle cet autre corollaire de la doctrine, que, puisque la somme d'existence potentielle et actuelle est toujours la même, il doit y avoir, avec chaque accroissement d'existence actuelle, une diminution de puissance, et que, par conséquent, Dieu, en créant, a perdu quelque chose de sa puissance? Accordons que l'univers qui existe comme pensée dans l'esprit divin soit l'équivalent exact de l'univers réalisé, la difficulté n'est pas levée pour cela, à moins qu'on ne suppose que la divinité a oublié l'univers après l'avoir appelé à l'existence.

Mais passons, et bornons-nous à examiner si l'idée de causalité a l'origine que lui assigne Sir W. Hamilton. Nous ne le croyons pas. Nous croyons, au contraire, que c'est parce que les choses commencent à exister que l'esprit est obligé de supposer une cause à leur existence. Si la matière, comme nous le savons par expérience, ne commence ni ne finit, il n'en est pas de même de ses formes, et c'est des changements de ces formes que nous cherchons la cause. Ce qui est causé, ce sont les événements, et ôter aux événements un commencement et une fin, c'est leur ôter le caractère contingent qui leur appartient nécessairement.

Des quatre causes ou des quatre significations du mot cause, reconnues par les écoles aristotéliciennes, *materialis*, *formalis*, *efficiens*, *finalis*, Sir W. Hamilton identifie la première avec la troisième, ou plutôt il ignore celle-ci, se mettant par là en contradiction avec le reste des penseurs. Quand il nous dit que les causes continuent à exister dans leurs effets, il ne peut avoir en vue que la cause *matérielle*. A l'occasion d'un sel, par exemple, il fait abstraction de la main du chimiste qui en a rapproché les deux éléments constitutifs, pour ne considérer que ces éléments eux-mêmes et leur affinité. Dès lors, comment peut-il définir la cause, tout ce qui est nécessaire à la production de l'effet?

Notons que si notre philosophe consent à ne pas voir dans la causalité une loi nécessaire de l'univers, attendu qu'une chose n'est pas impossible parce que nous sommes dans l'impossibilité de la concevoir, il n'en affirme pas moins que la connaissance des effets par leurs causes tend nécessairement à établir une cause unique, une unité dernière ou première, que notre esprit est contraint d'admettre en raison de l'obligation où il se trouve de supposer la liaison continue et universelle des choses, quoiqu'il soit incapable de la saisir en elle-même, dans les conditions de notre existence actuelle. Outre que les deux propositions se contredisent, la seconde ne résiste pas à l'objection que, si l'on applique

jusqu'au bout l'inconcevabilité invoquée, la cause première sera elle-même causée, et que si, pour ne pas l'appliquer, on recourt à l'inconcevabilité d'une répression indéfinie, on se trouve avoir invoqué, l'une après l'autre, les deux inconcevabilités, sans être en état de justifier ce procédé.

Sir W. Hamilton est plus heureux quand il entreprend de renverser des théories différentes de la sienne. Sans doute, il a tort de combattre la doctrine de Hume et de Brown en lui objectant que l'expérience et l'association ne peuvent expliquer la nécessité; Sir W. Hamilton est, en effet, obligé lui-même de reconnaître qu'il n'y a pas ici de nécessité réelle, puisque, selon lui, un certain nombre de phénomènes, savoir les volitions des intelligences rationnelles, ne dépendent pas de causes. Par contre, notre auteur réfute victorieusement la tentative faite par Wolf et les disciples de Leibnitz pour fonder le principe de causalité sur le principe de contradiction. Peut-on dire, en effet, que ce qui serait produit sans une cause aurait pour cause le néant, et que le néant ne peut pas plus être cause qu'autre chose? En disant qu'il n'existe pas de cause, on exclut toute cause, et par conséquent le néant aussi bien que toute autre.

Une autre théorie rattache la notion de causalité et la croyance qui l'accompagne à la conscience interne que nous avons de notre faculté de mouvoir notre corps. Sir W. Hamilton observe qu'entre l'acte de la détermination mentale et le mouvement du corps, il n'y a pas une connexion directe et immédiate, et que nous n'avons pas conscience d'une connexion causale entre des faits qui ne sont que les termes extrêmes d'une série. De même qu'il faut que le paralytique ait fait un acte de volonté pour s'apercevoir que ses membres n'obéissent plus à son intelligence, ce n'est aussi qu'après un acte du même genre que l'homme sain se rend compte du concours que son corps apporte à ses déterminations mentales. Cette considération que notre auteur reconnaît avoir empruntée à Hume, aurait dû lui enseigner à faire ailleurs moins de cas des objections tirées de nos croyances naturelles.

M. Mansel se sépare ici de Sir W. Hamilton, sans pourtant adopter l'opinion contraire. Quant à lui, il voit l'origine de l'idée de causalité, non dans l'action de l'esprit sur le corps, mais dans celle du moi produisant ses volitions. Toute affirmation d'une relation de cause à effet ne ferait qu'identifier ce qui se passe dans le phénomène avec la conscience que j'ai à chaque acte de volition que je puis vouloir ou m'abstenir. D'où vient que nous assignons né-

cessairement une cause à tout changement physique? De l'impuissance de la matière à se modifier elle-même. Et pourquoi refusons-nous à la matière la puissance de se modifier elle-même? Parce que la faculté de changer et celle de commencer le changement, soit la détermination propre, ne nous ont jamais été données que sous la forme des actes du moi conscient. Ce qui s'oppose à ce que nous pensions différemment, ce ne sont pas les lois de la pensée elle-même, mais l'impossibilité où elle se trouve de réaliser une autre intuition, dont l'expérience ne lui fournit pas les matériaux.

A cette exposition, nous n'avons à objecter qu'une chose: c'est que nous ne savons rien de ce pouvoir qu'elle attribue au moi sur ses volitions. Je n'exerce pas sur mes propres volitions une influence autre que celle qui résulte de l'emploi de certains moyens appropriés, et qui sont à la disposition d'autrui aussi bien qu'à la mienne. Ce qu'il y a de vrai dans la théorie de M. Mansel et ce qui avait été déjà admis par Comte, James Mill et d'autres, c'est que la causalité n'est que l'antécédence invariable, et que nous formons notre première conception de toute activité sur le type des volitions humaines; seulement, il faut ajouter que l'expérience seule nous apprend que la volition est suivie d'effets. Hume admet que dans la notion générale de force il entre celle de ce qu'il appelle un *nisus* (effort) animal. Cette notion dérive essentiellement du jeu de nos muscles combinés avec les affections du cerveau et des nerfs. Par une généralisation naturelle, nous nous représentons le vent, par exemple, comme faisant un *effort* pour surmonter un obstacle. Si, plus tard, nous nous élevons à une conception moins grossière, nous le faisons en représentant par une entité abstraite, savoir la force, l'analogie supposée entre une activité animale et une activité inanimée [1].

XIII.

Quelque légitime que soit, au point de vue scientifique, la tentative d'établir une théorie générale du plaisir et de la douleur, il est douteux que le but puisse jamais être atteint. Rien, du moins, n'autorise à croire qu'on arrive un jour à découvrir une cause

[1] L'abondance des matières nous oblige à omettre aujourd'hui les chapitres où M. John Stuart Mill critique la *Logique* de Sir W. Hamilton. Nous consacrerons dans un de nos prochains cahiers un compte-rendu spécial à cette partie de l'ouvrage.

unique des phénomènes du plaisir et de la douleur. Toutefois, de telles recherches peuvent avoir l'avantage, et ç'a été le cas de celles de Sir W. Hamilton, de faire étudier avec un nouveau soin certains côtés encore peu observés du phénomène, et de découvrir entre eux des rapports jusqu'ici méconnus. Par contre, à l'envisager comme une théorie générale des conditions du plaisir et de la douleur, c'est à peine si la doctrine de notre auteur supporte l'examen.

« Le plaisir, nous dit Sir W. Hamilton, est une réflexion de l'exercice spontané et libre d'une force dont l'action est saisie par notre conscience. La douleur est une réflexion de l'exercice exagéré ou réprimé d'une force du même genre. » Par une « *réflexion,* » il déclare entendre simplement un « *concomitant,* » mais il se trouve que ce mot désigne pour le moins un effet. Ce que cette théorie a directement en vue, ce sont les plaisirs et les douleurs qui supposent une activité intellectuelle ou physique. Mais notre auteur prétend faire rentrer dans sa formule les plaisirs et les douleurs dans lesquels nous sommes passifs, et il veut que les termes d'énergie, d'acte, d'activité, d'opération s'appliquent indifféremment et en général à tous les faits de notre vie supérieure et de notre vie inférieure qui se révèlent à notre conscience.

Afin d'éprouver cette théorie, prenons pour exemple le plaisir que donne une saveur douce. Quelle est la faculté dont l'exercice, « spontané et libre » produit ce plaisir ? La faculté de sentir le doux? Non, car il suffit que cette faculté agisse, n'importe le degré de son action, pour que l'effet en soit une saveur douce, et que cette saveur soit un plaisir. Par contre, il n'est pas nécessaire pour que la faculté de sentir un goût âcre produise non un plaisir, mais un goût âcre qui soit un déplaisir, qu'elle soit elle-même « exagérée ou réprimée. » Faut-il donc admettre une capacité plus générale, la faculté du goût *in abstracto,* en ce sens que l'action organique des nerfs du goût cause le plaisir lorsque son exercice est spontané, et la douleur dans le cas contraire? Toute la question dès lors se réduit à savoir ce qu'on entend par *spontanéité.*

La différence entre l'activité spontanée ou le libre jeu des facultés, d'une part, et l'activité entravée ou imposée, d'autre part, ne peut pas consister dans la présence ou l'absence de la volonté. Il y a des douleurs dans lesquelles la volonté n'est pour rien, comme il existe des plaisirs que l'attention rend plus vifs. La pensée de notre auteur, c'est que toute faculté tend d'elle-même à un certain maximum d'exercice, et que la spontanéité diminue aussi

bien quand ce maximum n'est pas atteint, que lorsqu'il se trouve dépassé. Au contraire, l'exercice d'une capacité est spontané et libre toutes les fois que les conditions requises pour le maximum d'exercice sont présentes et les obstacles écartés. Mais les conditions sont-elles moins présentes et les obstacles moins écartés quand je goûte de la rhubarbe, que lorsque je goûte une orange? Sir W. Hamilton suppose, sans doute, que la rhubarbe est de nature à troubler la faculté du goût, à exiger d'elle un exercice plus ou moins énergique que l'orange. Mais où donc est la preuve de ce fait, et que veut-on dire au fond? Il est peut-être vrai qu'une certaine quantité d'action produit toujours de la douleur, mais je ne connais pas de raison qui doive faire admettre la proposition inverse, à savoir que partout où il y a douleur, il y a excès ou insuffisance d'action. Cette proposition aurait pour conséquence que, dans tout cas de douleur, une diminution ou une augmentation de la cause serait agréable.

Notre auteur n'est pas sans s'apercevoir que sa théorie ne s'adapte pas aux sentiments organiques passifs, mais il n'y a pas là, selon lui, de la faute de la théorie; cela provient simplement de ce que les faits élémentaires sont réfractaires à toute analyse, et de ce que nos facultés ne peuvent atteindre aux détails. En se dérobant ainsi, notre auteur témoigne qu'il se fait une idée bien fausse de ce qu'on est en droit d'exiger d'un théoricien. Celui qui propose une théorie est tenu d'en prouver toutes les affirmations; ce qui empêche de prouver doit aussi empêcher d'affirmer. Quel sens faut-il attacher aux termes d'activité parfaite et imparfaite? Ce sont des quantités; mais à quel signe reconnaître qu'une quantité est ou n'est pas la bonne, sinon au plaisir ou à la douleur qui l'accompagne?

Le philosophe écossais a été précédé dans l'explication puérile qu'il a donnée des phénomènes du plaisir et de la douleur par Aristote, qui eût été plus qu'un homme, si, à l'époque où il écrivait, il eût pu se préserver complétement de telles défaillances. Pour qu'un plaisir soit produit, Aristote veut que le sens soit en parfaite santé et qu'un objet parfait lui soit présenté. C'est donner le fait pour la théorie du fait, car évidemment on conclut de la sensation du plaisir à la perfection du sens et de l'objet.

Ceci peut suffire pour montrer que notre auteur n'a pas découvert la formule des conditions universelles du plaisir et de la douleur.

XIV.

La doctrine du libre arbitre peut être regardée comme l'idée centrale du système de Sir W. Hamilton. « La Divinité, dit-il, n'est pas un objet de contemplation immédiate; l'affirmation de Dieu résulte d'un raisonnement qui conclut de l'existence d'une classe spéciale d'effets à l'existence d'un caractère spécial de la cause. Ceci compris, la classe de phénomènes qui requiert cette sorte de cause que nous appelons une Divinité est fournie exclusivement par les phénomènes de l'esprit. » Le destin ou la nécessité peut rendre compte des phénomènes matériels : c'est seulement en tant que l'homme est une intelligence libre, qu'il exige pour l'explication de son existence l'hypothèse d'un Créateur qui soit une intelligence libre. Si c'est un destin aveugle qui produit et lie notre intelligence, on peut supposer qu'il en est de même pour l'intelligence divine. Si l'intelligence de l'homme est un pouvoir libre. on en peut conclure que celle qui se manifeste dans l'univers est libre aussi. En outre, s'il n'y a pas de gouverneur moral du monde, il n'y a pas non plus de Dieu. « D'un autre côté, il est évident qu'il n'y a un gouverneur moral du monde que s'il existe un monde moral. Nous ne sommes amenés à croire à la réalité d'un monde moral qu'autant que nous sommes nous-mêmes des agents moraux. L'homme n'est un agent moral que parce qu'il peut être un objet de louange ou de blâme; il n'est un objet de louange ou de blâme que si une règle de devoir lui est prescrite, et que s'il peut agir ou ne pas agir conformément à ses préceptes. Ainsi, la possibilité de la moralité dépend de la possibilité de la liberté. »

Que faut-il penser de cette argumentation? On y trouve l'essai de créer un préjugé religieux en faveur de la thèse proposée. C'est là un procédé peu recommandable, et si l'on voulait rétorquer, on pourrait mettre en garde les champions de la religion contre une théorie qui renonce, pour la démonstration de l'existence de Dieu, à l'argument le meilleur et de beaucoup le plus persuasif, l'argument de la finalité.

Allons plus loin. Sir W. Hamilton identifie avec le matérialisme la doctrine faussement nommée doctrine de la nécessité. Et pourtant il n'y a pas de doctrines plus distinctes. Reid, ennemi de l'une et de l'autre, le reconnaît. Généralement ou même toujours, les matérialistes sont déterministes; mais l'inverse est bien loin d'être vraie. Cette confusion est indispensable à l'argument de Sir W. Ha-

milton; car si la nécessité attribuée aux actions humaines n'est pas une nécessité matérielle, il n'y a rien d'absurde ou d'injurieux à la supposer en Dieu. Une autre erreur logique consiste a inférer que tout ce qui est donné par l'observation et l'analyse comme loi de l'intelligence humaine doit être présumé loi absolue s'étendant à l'intelligence divine. En aucun autre cas, Sir W. Hamilton n'adopte cette méthode. Quant à nous, si nous ne nous estimons pas obligé de croire ce qui n'est ni connu ni conçu, nous ne sommes pas mieux disposé à admettre que la volonté divine ne puisse pas être libre sans que la nôtre le soit. Cela dit, voyons comment notre auteur entend la doctrine du libre arbitre, et sur quels arguments il l'appuie.

Il pense que le libre arbitre et la nécessité sont également inconcevables : l'un, comme affirmant un commencement absolu, l'autre, comme supposant une série causale remontant à l'infini. Et cependant, comme il n'y a pas de troisième issue, il faut que l'une ou l'autre des deux soit la vérité, et la balance doit pencher du côté pour lequel il existe une raison positive. Le libre arbitre a en sa faveur le témoignage distinct de la conscience; la nécessité ne l'ayant pas pour elle, l'avantage reste à l'affirmation du libre arbitre.

Cependant, celui-ci, au jugement de notre auteur, nous est encore inconcevable pour une autre raison; c'est que la volonté est déterminée par des motifs, que nous ne pouvons comprendre une volonté sans motifs, et que, le pussions-nous, les actes qui en procéderaient seraient aussi dépourvus de valeur que les passions qui font agir une volonté déterminée. Mais cette inconcevabilité ne saurait être invoquée contre la liberté, puisque le fatalisme implique aussi l'inconcevabilité d'une régression infinie. Ceci n'est pas absolument exact. Rien n'empêche le déterministe d'admettre une première cause, et quand il ne l'admet pas, il se borne à ne pas affirmer le commencement, sans poser l'affirmation contraire. D'ailleurs, en affirmant une chose inconcevable, il prendrait une position qui, d'après Sir W. Hamilton, est parfaitement tenable. Mais passons.

En faveur de la liberté, Sir W. Hamilton invoque d'abord le témoignage de la conscience, et ensuite la considération qu'il y a parmi les phénomènes mentaux beaucoup de faits que nous sommes obligés d'admettre sans être en état de nous former une notion de leur possibilité. En conséquence, notre auteur réfute très-agréablement quelques-uns des arguments de Reid contre la doc-

trine dite de la nécessité: celui-ci, par exemple, que les motifs ne sont pas des causes, attendu que des actes sont quelquefois accomplis sans aucun motif, ou sans qu'il y ait aucune raison de préférer le moyen employé à d'autres qui auraient pu conduire au même but; cet autre encore, qu'il y a, après tout, dans l'humanité des choses qui s'appellent caprice, lubie ou entêtement; cet autre, enfin, que la détermination provient de l'homme, non du motif.

La conclusion de cette polémique est que nous ne pouvons pas, en *pensée*, échapper à la détermination et à la nécessité, et que la croyance à la nécessité, sous une forme ou sous une autre, est l'opinion que nous suggère naturellement l'expérience générale de la vie. Accordons que l'esprit soit également incapable de concevoir les deux hypothèses opposées, un commencement sans cause et une régression infinie. D'où vient que dans tous les autres cas où il est question de cause et où notre auteur signale une alternative toute semblable, nous nous décidons en faveur d'une régression que nous poursuivons, non pas, il est vrai, à l'infini, mais jusque dans une région inaccessible à toute connaissance, ou jusqu'à une cause universelle? C'est apparemment que l'expérience est favorable à l'hypothèse de l'enchaînement causal. Or, qu'enseigne l'expérience? Non pas, certes, le caractère *obligatoire* de cet enchaînement, mais son *universalité*. Eh bien, les penseurs auxquels on donne le nom de *déterministes* demandent l'application de la même règle à nos volitions. Ils affirment, comme vérité de fait, que les volitions suivent certains antécédents moraux aussi uniformément et aussi certainement que les effets physiques suivent leurs causes physiques; et ils prouvent cette affirmation par les observations que chacun fait sur ses volitions et sur les actions volontaires d'autrui, par la possibilité de prévoir celles-ci avec une certitude souvent égale à celle qui s'attache à notre prévision des événements physiques les plus communs, et par les résultats de la statistique. S'il y a des cas où les volitions semblent trop incertaines pour pouvoir être prédites avec confiance, ce sont uniquement ceux où notre connaissance des influences agissantes est si incomplète qu'avec des données aussi défectueuses la même incertitude se retrouverait dans les prédictions de l'astronome et du chimiste. L'hypothèse de la spontanéité est donc aussi peu justifiée dans un cas que dans l'autre, et le mot de nécessité doit être également évité dans les deux sphères, s'il implique quelque chose de plus qu'une succession certaine et invariable.

Sir W. Hamilton ne s'arrête pas à cet argument que nous ve-

nons d'emprunter à l'expérience; par contre, il insiste sur celui que lui fournit la conscience. Si ce dernier argument était bon, nous devrions, en vertu de notre conscience, nous croire en possession d'un pouvoir que l'expérience nous montrerait n'être jamais exercé par nous. On dira probablement que la conscience est la meilleure des preuves. Elle le serait, sans aucun doute, si nous avions toujours une connaissance certaine de ce qu'elle contient. Or, Sir W. Hamilton reproche à plusieurs philosophes de s'être mépris du tout au tout sur le témoignage de la conscience. Il n'est donc que naturel que nous examinions de très-près le témoignage invoqué ici. Notre auteur, il est vrai, ne nous dit pas clairement si nous avons conscience directement du libre arbitre ou seulement de la responsabilité morale qui l'implique. Mais comme la première proposition est nettement affirmée par un certain nombre de philosophes, nous ferons bien de commencer par elle.

Dire que j'ai conscience d'une volonté libre, c'est dire que j'ai conscience, avant une décision, de pouvoir décider dans un sens ou dans un autre. Mais la conscience me dit ce que je fais ou ce que je sens, non ce que je *puis* faire; ce n'est que l'expérience qui m'apprend que je suis capable d'agir. Mais passons : appelons cette conviction que je suis libre, conscience ou croyance; qu'est-elle en réalité ? Elle est la conviction que j'aurais pu entrer dans une autre voie que celle où je suis entré si je l'avais préférée; elle ne m'enseigne pas que j'aurais pu prendre une de ces voies tout en préférant l'autre. Il va sans dire que, quand je parle de préférer une chose, j'entends cette chose avec tous ses attributs et toutes ses conséquences. Lorsque nous nous représentons ayant agi autrement que nous n'avons agi en réalité, nous donnons à l'acte hypothétique, comme mobiles externes ou internes, des antécédents autres que ceux de l'acte réel. On allègue que, dans la résistance au désir, j'ai conscience de faire un effort, et que, si ma volition est entièrement déterminée par le désir présent le plus énergique, elle est décidée sans effort. Mais cet argument suppose que la force qui triomphe prévaut instantanément, tandis qu'il n'en est point ainsi. Dans le conflit de plusieurs passions, il ne s'écoule pas un instant où l'esprit ne soit traversé par une pensée qui ajoute ou soustrait de la force à l'une ou à l'autre des puissances en lutte, et nous savons que rien n'épuise les énergies nerveuses comme un conflit entre des sentiments opposés. La conscience de l'effort dont on nous parle n'est que cet état de lutte, et l'effort n'est pas, comme on se le représente, d'un seul côté, car *je* suis les deux par-

ties adverses. Ce qui fait qu'on identifie mon moi ou ma volonté avec une partie plutôt qu'avec l'autre, c'est que l'un des *moi* représente un état de mes sentiments plus permanent que l'autre. Le moi qui désire disparaît après que la tentation a vaincu, mais le moi que la conscience accuse peut persister jusqu'à la fin de la vie. Il est donc inexact de dire que nous ayons conscience d'être capable d'agir en opposition au désir actuel le plus fort ou à l'aversion actuelle la plus forte. Le bon se distingue du méchant par la force plus grande de son désir de bien faire et de sa répugnance à mal faire, et c'est cet état de choses que l'éducation cherche à produire, en déracinant ou affaiblissant certains désirs et certaines aversions, et en en cultivant d'autres. Concluons que nous n'avons pas une conscience directe de notre libre arbitre.

Voyons maintenant si ce libre arbitre est impliqué dans ce qu'on appelle notre conscience de la responsabilité. C'est ce qu'ont pensé même des déterministes tels qu'Owen et ses disciples, qui ont été conduits à nier la responsabilité humaine parce qu'ils avaient reconnu que les volitions sont produites par des causes. Il faut donc qu'il y ait ici une confusion d'idées bien naturelle à l'esprit humain ; mais c'est ce qu'on peut dire d'un grand nombre d'erreurs. Qu'est-ce qu'on entend par *responsabilité? Responsabilité* signifie *châtiment.* Mais nous pouvons nous représenter sous une double forme le châtiment d'une action possible : ce peut être ou l'attente pure et simple du fait, ou la persuasion que le châtiment sera mérité. Dans le premier cas, il ne peut être question de conscience ; c'est affaire de tradition ou de raisonnement. D'ailleurs, une telle conviction n'a rien à démêler avec aucune théorie sur la spontanéité de la volition. Les Turcs fatalistes et les chrétiens prédestinatiens ne trouvent aucune difficulté à croire que le péché sera puni dans un autre monde. Il n'y a donc que la conviction que nous sommes punis avec justice qui implique l'affirmation du libre arbitre. Remarquons en outre que le critérium des distinctions morales n'a aucune importance ici, et qu'il suffit qu'on reconnaisse une différence entre le droit et sa violation, et une raison naturelle de préférer le premier. Il en résulte cette conséquence que celui qui fait mal en doit compte à ses semblables en quelque façon; et l'on peut se demander si la perspective de ce compte à rendre ne contribue pas au sentiment de la responsabilité, quand on voit, par exemple, ce que celui-ci devient chez un despote oriental. Cela ne veut pas dire que le sentiment de la responsabilité ne soit qu'un calcul intéressé, alors même qu'il est exactement pro-

portionné à la probabilité du compte à rendre. Après que la punition a été conçue comme conséquence d'une action déterminée, il se fait dans l'esprit une association qui la rend pénible par elle-même, et en fait un objet de répugnance.

Il importe aussi de ne pas perdre de vue que l'enthousiasme pour la vertu et la haine du vice sont des sentiments parfaitement compatibles avec la forme la plus exagérée du fatalisme. Supposons deux races d'êtres humains : les uns en vertu de leur nature sentent et agissent de manière à être en bénédiction à tous ceux qu'ils approchent; les autres, au contraire, sont d'une perversité telle qu'aucune éducation, ni aucun châtiment n'est capable de leur inspirer le sentiment d'un devoir ou de les détourner de mal faire. On honorera les premiers comme des demi-dieux, les seconds seront considérés et traités comme des animaux nuisibles. On voit, par là, que, bien loin d'anéantir la distinction du bien et du mal, la doctrine de la nécessité, poussée à l'extrême, l'accentue avec plus d'énergie que la théorie ordinaire. Quelqu'un objectera-t-il que la distinction, dans ce point de vue, n'est pas une distinction *morale* ? Ce serait préjuger une question qu'il vaut mieux pour le moment laisser intacte. Il nous suffit que l'on accorde que, dans le point de vue du déterminisme comme dans celui de la liberté et quelle que soit la théorie adoptée sur la différence entre le juste et l'injuste, un être humain qui aime ses semblables et procure leur bien est un objet d'amour et d'admiration, tandis que celui qui tient la conduite opposée est un objet d'aversion et traité en conséquence. Mais nous touchons ici à la racine de la difficulté.

On nous dit que, dans la théorie de la nécessité, un homme ne peut s'empêcher d'agir comme il le fait, et qu'il ne saurait être puni avec justice pour des actes qu'il ne peut s'empêcher de commettre. Mais si la perspective du châtiment met cet homme en état de s'abstenir et qu'elle soit le seul moyen qui le fasse s'abstenir, où est l'injustice du châtiment ? Et dans l'hypothèse du libre arbitre, où serait sa justice ? Dans la théorie de la nécessité, deux fins suffisent pour justifier le châtiment : l'avantage du coupable et la protection des autres hommes. Sur le premier point, le châtiment, en faisant contre-poids à l'influence des tentations actuelles ou des mauvaises habitudes acquises, rétablit dans l'âme cette prépondérance normale de l'amour du juste qui est pour beaucoup de moralistes et de théologiens la véritable définition de notre liberté. Quant au second point, le châtiment sera juste, si la fin que la société se propose en l'établissant est juste. Or, s'il est possible d'avoir des droits justes,

c'est-à-dire, d'avoir des droits, il ne peut être injuste de les défendre. Cela étant, la conscience primitive qu'on affirme que nous avons de notre responsabilité, ou du fait que nous méritons un châtiment si nous enfreignons la règle du juste, consiste en ceci que nous savons que le châtiment sera juste et qu'une certaine conduite nous exposera à être punis naturellement ou avec justice par nos semblables ou par la divinité. Ces mots « avec justice » impliquent seulement notre capacité de comprendre que d'autres personnes ont des droits et tout ce qui en découle. Le sentiment de la responsabilité n'est pas autre chose, en tant qu'on peut le séparer des associations engendrées par la perspective d'être soi-même appelé à rendre compte d'une manière effective. Mais tous ceux qui connaissent le pouvoir du principe d'association ne douteront pas que ce ne soit possible, et il faudrait, pour faire renoncer à cette explication, des preuves positives; il faudrait, par exemple, pouvoir établir que le sentiment de la responsabilité précède toute expérience du châtiment. Cette démonstration étant impossible, la « loi d'économie » nous interdit de faire intervenir ici aucun fait mental particulier.

D'ailleurs, si l'on n'admet pas que le châtiment soit expliqué par la théorie qui lui assigne pour fin la protection de justes droits, comment justifiera-t-on la punition de crimes commis en obéissant à une conscience pervertie? Sans doute, s'il est juste d'infliger des souffrances sans but, s'il existe entre les idées de culpabilité et de châtiment une affinité naturelle et intrinsèque, en d'autres termes, si l'on adopte la théorie dite rétributive, nous comprenons qu'on repousse notre explication du châtiment. Mais cette théorie ne s'accorde pas mieux avec l'hypothèse du libre arbitre. De ce qu'un malfaiteur a agi librement, c'est-à-dire sans motif, comment conclure qu'il est juste de lui infliger une punition qui sera sans action sur sa conduite? Si notre doctrine ne prouve pas que la peine du talion soit juste, en revanche elle rend parfaitement compte du sentiment général qui la juge telle. Les deux idées de droit violé et de punition se sont toujours offertes ensemble, en sorte que nous retenons le sentiment de l'association et oublions les raisons sur lesquelles elle se base, si tant est même qu'il y ait oubli, car dans la plupart des cas ces raisons ne nous ont jamais été présentées. Sir W. Hamilton lui-même voit une source fréquente d'erreurs dans le fait que certaines associations de pensée sont prises pour des connexions d'existence. Cela est vrai, avant tout, des associations dans lesquelles il entre des émotions. Un sentiment profond porte en lui-même sa justification, et il faut un certain

degré de philosophie pour se croire obligé à justifier ses sentiments, à moins qu'on ne se soit trouvé dans le cas d'avoir à les expliquer à d'autres,

L'idée qu'un déterministe, en vertu de son point de vue, *ressentirait* comme une injustice le châtiment qu'il se serait attiré par ses méfaits, nous paraît absolument chimérique. Il en serait ainsi dans le cas où il ne pourrait agir autrement quelque motif qu'on lui présentât; mais si la crainte du châtiment pouvait avoir sur lui une influence suffisante, aucune objection métaphysique ne l'induira à protester contre la punition. Il ne sentira pas davantage que, pour avoir été la conséquence de motifs agissant sur une certaine disposition mentale, son action ne fait pas de lui un coupable. En premier lieu, elle est bien imputable à sa propre infirmité, dont le châtiment est la guérison appropriée; en second lieu, cette infirmité n'est autre que l'insuffisance de son amour pour le bien et de son aversion pour le mal. Or, c'est la faiblesse ou la force de ces sentiments qui donne la mesure de la faute ou du mérite, aussi bien que des degrés de la faute et du mérite, soit que nous jugions d'une action particulière, soit que nous jugions du caractère d'une personne; et nous estimons cette faiblesse et cette force d'après les obstacles qu'il a fallu surmonter.

M. Mansel a critiqué ce que nous avons avancé ailleurs, qu'en disant que les actions d'un homme découlent nécessairement de son caractère, on veut seulement dire qu'il agit conformément à son caractère, et que celui qui connaitrait parfaitement son caractère pourrait prédire avec certitude comment il se comporterait dans tous les cas donnés. M. Mansel pense qu'on pourrait fonder sur cette proposition un système du plus rigoureux fatalisme.

Voyons cependant. Le véritable fatalisme est de deux sortes. Le *fatalisme pur* affirme que nos actions ne dépendent pas de nos désirs, et qu'ainsi notre amour du bien et notre haine du mal sont sans efficace. Le *fatalisme modifié* affirme que nos actions sont déterminées par notre volonté, notre volonté par nos désirs, et nos désirs par l'influence combinée des motifs qui nous sont présentés et de notre caractère individuel, et que nous ne sommes pas responsables de notre caractère que nous n'avons pas fait et tenterions en vain de modifier. Au contraire, la vraie doctrine de l'enchaînement causal des actions humaines est que non-seulement notre conduite, mais notre caractère est modifiable en partie par notre volonté, que nous sommes donc dans l'obligation morale de travailler au perfectionnement de notre caractère moral. Sans

doute, nous ne le pouvons qu'à la condition de faire usage des moyens appropriés, et que si notre désir de la fin est plus fort que notre répugnance à l'emploi des moyens. Mais M. Mansel pense-t-il que nous puissions désirer les moyens si nous ne désirons pas la fin, et si notre désir de la fin est plus faible que notre répulsion pour les moyens? Kant pense que la possibilité de prédire les actions d'après le caractère est compatible avec le libre arbitre, parce que, selon lui, le libre arbitre a son emploi dans la formation du caractère, bien que le caractère, une fois formé, détermine les actions. Mais cette opinion n'est pas plus admissible. Quand nous agissons de manière à perfectionner notre caractère ou à le détériorer, notre action présuppose dans notre caractère ou dans notre caractère combiné avec nos circonstances quelque chose qui nous portait à agir d'une certaine façon et qui explique notre action. Si donc quelqu'un pouvait prédire nos actions, il serait en même temps capable de prédire ce que nous ferions pour changer notre caractère. Que maintenant la possibilité d'une telle prédiction suppose tout ce qui est renfermé dans l'idée de nécessité, cette partie de notre conduite sera aussi nécessaire que le reste. Mais si la nécessité est quelque chose de plus, à savoir je ne sais quelle contrainte mystérieuse, nous ne la reconnaissons ni dans les volitions humaines, ni dans aucun autre phénomène.

Si les métaphysiciens du libre arbitre ont fait peu d'efforts pour prouver que nous pouvons vouloir en opposition avec notre désir le plus fort, ils ont d'autant plus rigoureusement affirmé que nous pouvons vouloir alors même que nous n'avons pas un désir qui l'emporte sur tous les autres. C'est dans cette vue que Reid et M. Mansel opposent aux déterministes le fameux argument de l'*âne de Buridan*. On pourrait bien répondre que, si l'argument prouve quelque chose, c'est que l'âne aussi possède le libre arbitre; peut-être le possède-t-il en effet. Mais il ne finirait par mourir de faim que s'il persistait dans une attitude indéfinie de délibération. Or, ce n'est pas ainsi que les choses se passent d'ordinaire; par pure lassitude, l'âne mettrait fin à cet état et le moment ne manquerait pas d'arriver où il ne verrait et n'aurait présente à l'esprit qu'une seule botte de foin, ce qui, combiné avec la sensation de la faim, entraînerait sa détermination.

M. Mansel a encore un argument, c'est que nous ne connaissons la force des motifs relativement à la volonté qu'en faisant l'épreuve de ce qui prévaut en dernier lieu, et qu'ainsi, dire que la volonté est gouvernée par le motif le plus fort, revient à dire que le mo-

tif qui prévaut est celui qui prévaut. Cet argument a un double vice. D'abord, quand on parle du motif le plus fort, on n'entend pas le plus fort relativement à la volonté, mais le plus fort relativement à la douleur et au plaisir. En suite, quand il n'y aurait d'autre épreuve de la force des motifs que l'effet produit sur la volonté, la proposition que la volonté suit le motif le plus fort ne serait pas pour cela une proposition identique et sans signification. L'affirmation que, de deux poids placés dans des plateaux opposés, le plus lourd lèvera l'autre, a un sens, bien que le plus lourd des deux soit seulement celui qui lève l'autre. On affirme en effet que, dans la plupart des cas, un des deux plateaux est le plus lourd, et que c'est toujours le même. C'est ainsi, pour ce qui concerne la volonté, qu'on veut dire que, les autres antécédents demeurant les mêmes, le motif qui prévaut aujourd'hui prévaudra demain et toujours.

Remarquons, avant de quitter ce sujet, que non-seulement la doctrine de la nécessité, mais la prédestination dans sa forme la plus grossière, si elle est combinée avec la croyance que Dieu agit suivant des lois générales qui s'apprennent par l'expérience, n'a nullement pour conséquence de nous faire agir autrement que nous ne le ferions si nous croyions nos actions réellement contingentes. Si Dieu a préordonné la fin, il a préordonné les moyens. Si la croyance à la prédestination a parfois l'effet de paralyser l'activité, c'est que l'on s'imagine savoir ce que Dieu a prédestiné, sans attendre le résultat. Croyant avoir découvert à quelque signe quelle est la fin à laquelle Dieu tend, on juge inutile tout effort en sens contraire. On croit alors à la nécessité au sens propre du terme, c'est-à-dire à une fin sur laquelle les efforts et les désirs humains sont sans influence.

XVI.

Un compte-rendu de la philosophie de Sir W. Hamilton ne serait pas complet, s'il omettait sa fameuse attaque contre l'influence des études mathématiques. On y trouve la meilleure preuve des lacunes de ses connaissances.

S'il s'était borné à dire que les mathématiques ne cultivent l'esprit que d'une manière incomplète, il aurait dit quelque chose de vrai, sinon quelque chose de nouveau. Mais Sir W. Hamilton dit beaucoup plus : il essaie de montrer que l'étude des mathématiques n'est pas une discipline intellectuelle utile, excepté pour un point

relativement peu important, et que, poussée au delà de certaines limites, elle rend l'esprit positivement impropre à appliquer utilement ses facultés à aucun autre objet.

Cette dissertation est singulièrement insuffisante. L'auteur ignore non-seulement les côtés forts, mais les côtés faibles de ses adversaires. Sommes-nous bien avancés quand on nous dit, une fois de plus, que les mathématiques n'enseignent pas à juger des probabilités? A-t-on jamais prétendu qu'elles le fissent? La métaphysique, placée si haut par notre auteur, le fait-elle? Le domaine des probabilités dans la science n'est pas les sciences abstraites, mais celles que Comte appelle *concrètes*, et qui traitent des combinaisons déjà réalisées dans la nature, en tant que distinctes des lois générales qui présideraient également à n'importe quelles autres combinaisons des mêmes éléments. Il suit de là que, n'accoutumant point à estimer les probabilités en conflit, ce qui est le genre de sagacité le plus requis dans la pratique des affaires, les mathématiques empêchent l'esprit d'acquérir cette sagacité si elles l'occupent exclusivement, et rendent les gens, selon leur tempérament, ou indûment crédules ou sceptiques d'une manière déraisonnable. Mais on peut, comme Comte, reconnaître tout cela et même davantage, et cependant regarder la culture mathématique non-seulement comme utile, mais comme le premier et indispensable stage de toute éducation scientifique digne de ce nom.

En premier lieu, ignorer le type de la preuve tel que le fournissent les mathématiques, c'est manquer de l'exacte perception de la différence entre ce qui est prouvé et ce qui ne l'est pas. Il vaut mieux être difficile à convaincre que l'être trop peu. En outre, les études mathématiques habituent à la précision. Il n'y faut pas d'*à-peu-près*, mais la vérité *exacte*. En dehors des mathématiques, la chimie seule possède cet avantage. Ces études exercent aussi à décomposer un problème en ses divers éléments, et à bien assurer chaque pas avant de passer outre. Ce mérite, les mathématiques ne l'ont en commun qu'avec la logique formelle. Quant à l'assertion que les mathématiques ne cultivent pas la faculté de généralisation, elle ne doit être admise que dans un sens très-limité. Sans doute, les généralisations des mathématiques diffèrent de celles des sciences physiques; mais par la difficulté qu'il y a à les saisir, par l'effort intellectuel qu'elles requièrent, elles sont une préparation précieuse aux investigations les plus ardues de l'esprit scientifique.

Le seul avantage que Sir W. Hamilton attribue aux études mathématiques pour la culture de l'esprit est celui d'exercer à l'atten-

tion continue, et encore ajoute-t-il, cette fois avec raison, que les mathématiques ne sont pas la seule étude qui présente cette utilité. Cependant notre auteur est contraint de reconnaître au mathématicien qui *invente* les mêmes qualités qu'au métaphysicien. Mais l'enseignement des mathématiques ne fait-il pas appel à ces facultés inventives, même chez le commençant? Est-il possible qu'un élève apprenne les mathématiques sans s'appliquer à en résoudre les problèmes? Il est vrai que Sir W. Hamilton se montre bien peu au fait des procédés de cet enseignement, quand il représente la démonstration mathématique exclusivement occupée à déduire des conclusions et se séparant ainsi du raisonnement par probabilité, qui cherche des prémisses.

Lorsque la dissertation de Sir W. Hamilton vit le jour pour la première fois, elle ne faisait aucune mention des mathématiques appliquées; la réponse du Dr Wewell força l'auteur à ajouter quelques mots, où il nous dit que les mathématiques ne peuvent être appliquées aux objets de l'expérience qu'autant qu'ils sont mesurables, c'est-à-dire, qu'ils tombent sous les catégories de l'étendue et du nombre. Quelle inexactitude! Les mathématiques appliquées ne sont pas la mensuration de l'étendue et du nombre, mais la mensuration, *au moyen* de l'étendue et du nombre, d'autres quantités dont l'étendue et le nombre sont des signes: elles sont une manière de déterminer, à l'aide de quantités de toutes sortes, les qualités des choses dont les quantités sont les signes. Donnons-en deux exemples.

Dans la géométrie analytique, les nombres deviennent le moyen de reconnaître des vérités non numériques, et cette application de l'algèbre à la géométrie est susceptible d'une extension indéfinie. C'est en ce cas une branche des mathématiques qui s'applique à une autre. Le second exemple est l'application à la mécanique, ou à la science qui a pour objet les lois ou la théorie de la force *in abstracto*, c'est-à-dire des forces considérées indépendamment de leur origine. De même qu'une étendue n'est pas un nombre, quoiqu'un fait numérique puisse être le signe d'une étendue, une force n'est ni un nombre ni une étendue. On reconnaît les quantités dynamiques au moyen de lignes qui sont des quantités d'étendue. La direction est un fait d'étendue, et la nature du mouvement est un problème mixte de direction et de quantité d'étendue. Or, comme tous les problèmes de direction et de grandeur sont réductibles à des équations entre des nombres, toute ques-

tion relative à la force, abstraction faite de son origine, peut être résolue si l'équation algébrique correspondante peut l'être.

De même que les lois du nombre renferment les lois de l'étendue, et que les unes et les autres renferment celles de la force, les lois de la force renferment toutes les autres lois de l'univers matériel. Toutes les forces de la nature produisent des mouvements dans l'espace, et ceux mêmes de leurs effets qui ne sont pas des mouvements réels se communiquent au travers de l'espace en des temps déterminés. Sans doute, nous ne mesurons pas tous les espaces et tous les temps, et la complexité est quelquefois trop grande pour permettre d'atteindre, à l'aide des quantités que nous pouvons mesurer, jusqu'à celles dont la mesure immédiate nous est impossible. Cependant, nous sommes en état de le faire pour les grandes forces cosmiques, la gravitation, la lumière, et, à un moindre degré, la chaleur et l'électricité. Ici finit aujourd'hui le domaine des mathématiques appliquées. Ajoutons qu'étant le grand instrument de l'investigation déductive, elles sont la source de nos principales inductions, qui dépendent invariablement de déductions préalables. La déduction mathémathique fait souvent apparaître des points de ressemblance entre des phénomènes qui sont inaccessibles à l'observation directe. Quand des vérités sont découvertes par cette méthode, Sir W. Hamilton dira-t-il qu'il suffit d'une attention continue pour en suivre la démonstration? Il n'est pas probable que, dans la carrière qu'il lui reste à parcourir, la généralisation scientifique ait à retirer une très-grande utilité de l'emploi direct des mathématiques. Mais le procédé est en lui-même commun à toutes les sciences, y compris la morale et la métaphysique. Dans les grands problèmes de généralisation physique qui occupent aujourd'hui les esprits, la chimie semble destinée à remplir un rôle important, en fournissant à la construction scientifique plusieurs des prémisses et une partie de la discipline préparatoire. Mais cet usage de la chimie n'est qu'à son début, et, comme exercice de l'art déductif, jamais son utilité n'approchera de celle des mathématiques. En outre, les mathématiques (appliquées) fournissent seules, pour les grandes recherches des sciences morales et sociales, un type suffisamment parfait. Il y a plus encore. Celui qui ignore la déduction scientifique dans sa forme la plus parfaite manque presque nécessairement d'une conception suffisante de l'organisme des connaissances humaines. Sans doute, pour se rendre compte de cet organisme, il ne suffit pas d'être un simple mathématicien; il n'en est pas moins vrai que l'esprit le plus capable qui n'a pas

passé par un cours de mathématiques a peu de chances de le comprendre jamais. En présence de considérations de ce genre, c'est faire bien peu avancer la question que de remplir trente pages *octavo* des railleries que, de tout temps et avec une compétence plus ou moins suffisante, on a déversées sur les mathématiciens. Jusqu'à une époque très récente, il a été de mode que chacun de ceux qui cultivaient un art ou une science quelconque décriât les objets des études qui lui étaient étrangères, et les hommes du monde et les littérateurs se sont montrés de tout temps disposés à favoriser tour à tour chacun de ces exclusismes particuliers. Sir W. Hamilton a-t-il supposé qu'il serait bien difficile de fournir une collection aussi longue d'aménités à l'adresse des grammairiens ou des métaphysiciens?

Quand notre auteur rencontre un témoin qui a des titres réels à être écouté, il l'invoque en sa faveur sans se mettre en peine de déterminer exactement ce que ce témoin a voulu dire. C'est ce qu'il fait à l'égard d'une citation tirée en partie de Descartes, en partie de Baillet, son biographe. Quand on ne cherche dans ce passage que ce qui s'y trouve, on voit: 1° que Descartes avait en vue l'étude exclusive des mathématiques, et non cette étude en général; 2° qu'il ne parlait que des mathématiques pures, croyant à tort qu'elles n'admettaient pas d'application de quelque importance; 3° que le peu d'estime qu'il accordait à cette étude se fondait sur un motif que Sir W. Hamilton a abandonné, à savoir le peu d'importance de son objet. Il ne faisait que répéter l'objection de Socrate, que cette étude détourne de plusieurs autres plus importantes, objection contraire à la pensée de notre auteur qui déclare ne pas contester la valeur de la *science* considérée en elle-même, mais l'utilité de l'*étude* envisagée comme exercice intellectuel. Tout ce que Descartes allègue à ce sujet revient à dire qu'en l'appliquant aux nombres et aux figures, les mathématiques détournent l'esprit de l'emploi de la raison elle-même, c'est-à-dire de l'étude des pures abstractions de l'intelligence, qu'il met bien au-dessus des objets sensibles (*quæ magis ad oculos et imaginationem pertinent*).

C'est par son exemple plus que par ses préceptes que Descartes était destiné à mettre en lumière les inconvénients de l'influence des études mathématiques sur l'intelligence. Il est le type le plus complet que l'histoire présente de l'esprit purement mathématique. Son idéal de la science fut un système de connaissances qui dériverait tout entier d'un petit nombre de prémisses axiomatiques acceptées comme évidentes d'elles-mêmes et comme des

intuitions immédiates de la raison. Les conséquences de son erreur ont été pernicieuses. La plupart des défauts et une grande partie des qualités de la pensée française proviennent du fait que son développement spéculatif est parti de Descartes au lieu de partir de Bacon. En Allemagne, l'esprit géométrique de Descartes, transmis par Spinosa et Leibnitz, après avoir été temporairement modifié par la puissante individualité intellectuelle de Kant, a produit des conséquences de plus en plus fâcheuses, jusqu'à inspirer à Schelling et à Hegel la pensée de déduire par voie rationnelle, des idées subjectives de l'esprit, les lois de la nature physique elle-même. Mais si les mathématiques élémentaires favorisent ces habitudes intellectuelles, les mathématiques appliquées, au contraire, bien loin de les fortifier, contribuent beaucoup à les corriger, à la condition toutefois que l'intelligence se rende compte de ce qu'elle fait et ne s'endorme pas sur des symboles algébriques.

L'hostilité de Sir W. Hamilton ne s'arrête pas aux études mathématiques. Il fait peu de cas des investigations physiques en général, abstraction faite de leurs avantages matériels. D'abord il fait voir qu'il ne se doute guère du déploiement de facultés qu'elles requièrent. Quant à leur effet sur l'esprit, il a contre elles deux griefs. Le premier est que l'étude de la physique rend difficile de croire au libre arbitre. Il est vrai, mais cela vient seulement de ce que cette science enseigne à juger des preuves; si la doctrine du libre arbitre pouvait être prouvée, il n'y a rien dans les habitudes d'esprit engendrées par ces sciences qui pût empêcher de croire au libre arbitre. Elles préparent à recevoir des preuves des genres les plus divers, mais non à croire sans preuve. La seconde objection est qu'elles suppriment l'étonnement; la science commence par l'étonnement; mais, en découvrant que tout est mécanisme, l'achèvement de la science serait la ruine de l'intérêt même qui lui a donné naissance. Un grand philosophe religieux (Jacobi) l'a dit: depuis que l'on connaît la grande loi mécanique qui préside aux mouvements planétaires, on n'est plus subjugué à l'aspect des cieux; on ne s'étonne que de l'intelligence humaine qui supprime le merveilleux; mais cet étonnement lui-même se dissiperait si l'on arrivait à découvrir un système mécanique de l'esprit humain aussi complet, aussi intelligible et aussi satisfaisant que le système newtonien de l'univers. Ici, nous ne demandons pas s'il vaut mieux être subjugué que d'être instruit, et si la nature humaine perdrait beaucoup en perdant l'étonnement, pourvu que l'amour et l'admiration demeurassent. Mais nous demandons si tout mer-

veilleux a disparu de l'univers matériel depuis que Newton en a éclairé une partie. Si l'ignorance est une condition de l'étonnement, ne reste-t-il pas encore un sujet d'étonnement dans l'*origine* du système dont Newton a trouvé les lois, dans l'ancienne extension probable de la substance solaire, dans le ciel étoilé ? Jamais l'explication scientifique ne supprimera l'ignorance, puisque tout ce qu'elle peut faire est de reculer l'inexplicable. Quand même on parviendrait à prouver que les opérations intellectuelles sont dans la dépendance d'une action mécanique, l'étonnement cesserait-il parce que le fait dont nous aurions à nous étonner consisterait en ce qu'un arrangement de particules matérielles peut produire la pensée et le sentiment? Ce n'est pas la compréhension qui met fin à l'étonnement, c'est la familiarité. Celui qui est capable de résister à l'influence de la familiarité ne trouvera pas la nature moins merveilleuse pour avoir réussi à en pénétrer les phénomènes.

Un grand poëte (Wordsworth) a dit que ce qui a fait croire que l'habitude de l'analyse, de la décomposition, de la dissection, empêche la perception de la beauté, c'est que ces opérations sont jusqu'à un certain point à la portée d'une intelligence bornée, tandis que les hommes doués d'un génie réel savent admirer et aimer en proportion de l'étendue de leurs découvertes scientifiques. Le Dr Faraday se plaint qu'on ne s'étonne pas assez de l'univers matériel, parce qu'on ne le comprend pas assez.

XVI.

Les mérites de Sir W. Hamilton consistent principalement dans la manière claire et précise dont il a su présenter plusieurs des questions fondamentales de la métaphysique, dans quelques bons spécimens d'analyse psychologique sur des points de détail et dans certaines vérités logiques et psychologiques détachées qu'il a semées dans ses écrits, où elles lui servent le plus souvent à résoudre quelque difficulté spéciale et sont ensuite perdues de vue. Il serait difficile de signaler ce qu'il a fait pour rendre plus complète l'intelligence des grands phénomènes moraux, à la réserve cependant de sa théorie de l'attention (y compris l'abstraction), qui est peut-être la plus parfaite que nous possédions. La manière dont il a recueilli et expliqué les faits relatifs au sommeil et au rêve sont un bon spécimen d'investigation inductive; mais c'est à Jouffroy qu'en revient le principal mérite.

Essayons d'indiquer quelques-unes des causes qui ont empê-

ché un penseur d'une grande sagacité et singulièrement laborieux d'accomplir les grandes choses qu'il se proposait. La première est la préoccupation anxieuse de sauvegarder une conclusion préconçue, qui était, dans le cas présent, la doctrine du libre arbitre, à laquelle il s'attachait comme fournissant les seules prémisses dont il fût possible à la raison humaine de déduire les doctrines de la religion naturelle. En cela il a été sa propre dupe, et ses spéculations ont ébranlé la base philosophique de la religion autant qu'elles l'ont affermie.

Une seconde cause est le temps considérable et le grand effort intellectuel qu'il a consacrés à la simple érudition philosophique, ne gardant, on peut le dire, que les restes de son esprit pour le travail de la pensée. Ses *Leçons* sur la *Métaphysique* se sont arrêtées au seuil de ce qu'il considérait comme la partie la plus importante. Celles sur la *Logique* se composent en grande partie de développements relatifs à des points secondaires d'une série d'extraits d'auteurs allemands, principalement de Krug et d'Esser. Il adopte successivement plusieurs doctrines philosophiques qu'il abandonne bientôt après, en sorte que sa philosophie semble faite de fragments de plusieurs systèmes métaphysiques qui se contredisent. Conduit à chacun de ses énoncés divers à l'occasion de quelque dispute spéciale, il ne sait jamais jusqu'à quel point il doit les presser, ce qui fait qu'il y a comme une région de brouillard tout autour de l'endroit où les opinions de provenances diverses devraient se heurter. Si les deux escouades d'ouvriers qui ont attaqué le tunnel du Mont-Cenis, en partant des deux versants, venaient à ne pas se rencontrer, il y aurait de l'analogie entre leur travail et la façon dont Sir W. Hamilton a exploré l'esprit humain. La dépense de temps et d'énergie nécessitée par l'étude des anciens écrivains a eu un autre effet plus fâcheux encore sur notre philosophe, celui de ne pas lui laisser les loisirs et la vigueur réclamés par l'étude systématique des sciences. On peut dire que la physiologie est la seule des sciences de la nature dont il ait eu quelque connaissance. Il est fort à regretter que Sir W. Hamilton n'ait pas écrit l'histoire de la philosophie, plutôt que de prendre la philosophie elle-même pour l'objet de ses travaux. Sa connaissance des matériaux ne sera pas égalée de longtemps; l'érudition philosophique est par excellence une de ces choses qu'il est bon que quelques-uns acquièrent pour l'avantage des autres. On ne trouvera pas une seconde fois un homme qui soit également familier avec les phraséologies philosophiques des temps passés et celles de notre époque, et que

cette connaissance rende capable de traduire sans peine pour l'usage universel les pensées remarquables de tous les âges. Malheureusement, au lieu de donner ce que lui seul pouvait donner, Sir W. Hamilton a fait dans la philosophie de l'esprit des travaux qui ont été plus qu'égalés par des hommes dont la capacité n'était pas supérieure à la sienne et à qui l'érudition faisait totalement défaut. Parmi les philosophes modernes, il n'en est pas qui aient consulté moins de livres sur le sujet qu'ils ont traité que le Dr Thomas Brown et l'archevêque Whately; aussi notre auteur ne parle-t-il guère d'eux sans laisser apercevoir qu'il avait le sentiment de la distance qui le séparait d'eux. Il n'est pas douteux qu'ils n'eussent mieux pensé et mieux écrit s'ils avaient mieux connu les ouvrages des penseurs antérieurs. Il n'en est pas moins vrai que la postérité prononcera que l'un et l'autre ont été plus utiles au monde que Sir W. Hamilton.

Ce n'est pas que notre philosophe ne soit bien servi par son érudition sur certaines questions. Elle lui permet de connaître les opinions diverses qui peuvent être émises, de les concevoir et de les exprimer clairement, sans en omettre aucune. Mais il s'arrête là, et sauf une exception relative à Hume, il ne s'inquiète pas d'expliquer ce qu'il sait si bien exposer. Il est insuffisant pour ce qui concerne les rapports réciproques des doctrines philosophiques. Ce qu'il dit de Leibnitz est un exemple de ce défaut. S'il est un philosophe dont le système se laisse aisément concevoir comme un tout, c'est celui-là. Cela n'empêche pas notre auteur de dire, après avoir exposé la théorie de l'harmonie préétablie, que son inventeur avait cherché sans doute à y déployer les ressources d'un esprit ingénieux plutôt qu'il n'avait songé à la présenter comme une doctrine sérieuse. Il ajoute que la question du sérieux de Leibnitz, dans sa monadologie et son harmonie préétablie, est un point controversable. Cependant, quiconque a compris Leibnitz sait que ces deux doctrines sont dans une dépendance étroite de sa doctrine fondamentale, le principe de la raison suffisante. Leibnitz voulait qu'il y eût dans la nature de toute cause quelque chose qui, une fois connu, permît de prédire d'une manière précise l'effet produit. Or, il voyait l'esprit agir sur la matière, et la matière agir sur l'esprit, sans pouvoir découvrir dans la nature et les attributs de l'un ou de l'autre aucune raison suffisante de cette action. Mais la difficulté d'admettre que l'esprit peut agir sur la matière disparaissait avec un esprit infini. Dès lors, c'est Dieu lui-même et Dieu seul qui produit directement sur la matière les

effets qui semblent dus à l'esprit, et sur l'esprit ceux qui semblent dus à la matière. Cela étant admis, il fallait choisir entre l'harmonie préétablie et les causes occasionnelles. C'est à cette dernière théorie que les Cartésiens avaient été poussés par la même difficulté. Mais cette hypothèse, qui implique un miracle permanent, paraissait à Leibnitz incompatible avec l'idée qu'il s'était formée des perfections divines. Il adopta donc la seconde alternative avec la conviction d'une intelligence accoutumée à poursuivre avec une rigueur géométrique les conséquences de ses prémisses. La doctrine des monades est un autre corollaire du principe de la raison suffisante. Toute chose se compose d'attributs innombrables, parmi lesquels il en est plusieurs dont la connexion mutuelle nous échappe absolument, et pourtant, d'après la théorie de Leibnitz, cette connexion doit exister. Il doit donc y avoir quelque chose qui renferme dans sa propre nature la théorie et l'explication complètes de la combinaison des attributs et qui soit la raison que telle combinaison se produise plutôt qu'aucune autre. Or, ce quelque chose, que peut-il être, sinon une sorte de noyau de l'être entier, l'âme dans le cas d'un être spirituel, une sorte d'essence dans le cas d'un objet purement physique? Les monades de Leibnitz ne diffèrent des essences imaginaires, que parce qu'elles sont des réalités objectives, et des *substantia secunda* des réalistes qu'en ce qu'elles sont strictement individuelles. Or, il n'y a rien dans l'expérience qui réfute ces théories, et il y a pour un esprit systématique une preuve de force et non de faiblesse à ne pas reculer devant des conclusions qui ont l'air absurdes, lorsqu'elles sont des corollaires nécessaires de prémisses que le penseur, et probablement beaucoup de ceux qui le critiquent, n'ont pas cessé de regarder comme vraies. C'est la même nécessité logique qui conduisit Descartes à affirmer que les animaux sont des automates, et qui fit encore de Leibnitz un déterministe et un optimiste.

On pourrait donner d'autres exemples de l'inaptitude de Sir W. Hamilton à entrer dans l'esprit d'un autre penseur. N'est-il pas surprenant de le voir attribuer à Socrate, Platon et Aristote sa propre opinion, que ce n'est pas la vérité, mais la recherche de la vérité qui importe, et qu'on ne la poursuit pas pour l'atteindre, mais pour l'activité et l'énergie intellectuelle développées dans la recherche? Dans le cas d'Aristote, l'erreur vient d'une fausse interprétation du mot ἐνέργεια, qui ne signifie pas *énergie*, mais *fait* opposé à *possibilité*. Ceci montre que Sir W. Hamilton n'étudiait les auteurs anciens que du dehors, qu'il étudiait leurs opinions sans s'appli-

quer à se mettre à leur point de vue, s'exposant ainsi à les entendre mal. Il en résulte qu'une histoire de la philosophie écrite de sa main, au lieu d'être définitive, n'eût été, comparée à une histoire philosophique, que ce que des annales exactes sont pour l'histoire politique. Il n'en est pas moins grandement à regretter que nous ne possédions pas un plus grand nombre des expositions qu'il a faites des opinions des philosophes. On assure que ses papiers renferment de riches matériaux : espérons qu'ils seront conservés avec soin, et que, rendus accessibles, sous une forme ou sous une autre, aux hommes d'étude, ils pourront être utilisés par l'historien futur de la philosophie.

PH. ROGET.

LA

DOCTRINE CHRÉTIENNE DU PÉCHÉ

PAR

JULIUS MULLER.

(Suite.)

TROISIÈME PARTIE.

La possibilité du péché.

On ne réussira à écarter de Dieu la responsabilité du péché qu'en montrant dans l'essence de la créature adonnée au mal la présence d'un principe assez autonome pour pouvoir poser un commencement nouveau et servir de limite au delà de laquelle il ne faille pas remonter. Ce principe ne peut être que la *volonté*, et son autonomie n'a d'autre source que la *liberté*. Une double tâche s'impose maintenant à nous : nous aurons d'abord à étudier en lui-même le libre arbitre de l'homme; puis à examiner comment la liberté humaine se concilie avec la volonté et la science infinies de Dieu.

I. LE LIBRE ARBITRE DE L'HOMME.

A. *La liberté formelle et réelle.* — Un homme est vraiment libre, lorsqu'il veut résolûment le bien qui constitue la véritable essence de sa nature morale, et lorsqu'il exprime dans sa conduite une nécessité intérieure qui exclut toute pensée de la possibilité du contraire. La liberté parfaite, celle de Dieu, celle des rachetés, consiste, non pas à osciller perpétuellement entre le bien et le mal, mais à posséder un état où le bien est devenu comme une autre nature, à réaliser l'identité de la liberté et de la nécessité dans l'amour. Le chrétien y parvient en s'appropriant la Rédemption

par un acte d'amour (1 Cor. X, 29; 2 Cor. III, 17; 1 Ps. II, 16; Jean VIII, 32, 36; Jaq. I, 25); mais il n'atteint à la complète liberté que dans le royaume de la gloire (Rom. VIII, 21, 23).

A côté de cette liberté *réelle*, sans laquelle nous ne concevrions pas l'accomplissement de l'idéal humain, ni en Christ, ni en nous-mêmes, nous distinguons la liberté *formelle*, qui seule nous explique la forme actuelle de notre vie, et qui consiste dans la faculté de choisir entre le bien et le mal. L'Écriture suppose cette faculté dans le récit qu'elle fait de la chute, dans les passages de la loi où elle proclame des commandements et des défenses qui sont rattachés à des promesses ou à des menaces (Deut. XXX, 15, 16), et enfin, lorsque sur le terrain de la Rédemption elle impose à l'homme la condition de vouloir et de rechercher le salut (Jean VI, 44; Rom. IX, 16; Mat. VII, 7, XI, 12; Actes VII, 51; Luc XI, 1-13: Hébr III, 8).

Nous ne nous arrêterons pas à discuter une certaine théorie de la liberté qui suppose la volonté sollicitée par des motifs, les uns bons, les autres mauvais, et ces motifs se faisant un parfait équilibre, de manière à permettre à la volonté de faire pencher la balance. La volonté se tiendrait ainsi en perpétuel équilibre, et reviendrait, après chaque décision, à un état d'indifférence. Il suffit, pour en faire justice, d'observer qu'une pareille conception ne peut pas se concilier avec la liberté réelle.

Nous répudions l'identité qu'on a essayé d'établir, dans l'intérêt du déterminisme spéculatif, entre les idées de volonté et de liberté. Ce qui constitue la liberté formelle, c'est la possibilité de pouvoir faire autrement, le caractère de contingence, c'est, dans le cas de l'homme appelé à accomplir librement la loi morale, la possibilité du mal que sans cesse il doit, par une décision personnelle, refuser de réaliser. On ne peut concevoir la liberté réelle comme la plus haute forme de l'existence humaine que si elle a la liberté formelle pour condition, et celle-ci, à son tour, n'est qu'un moyen pour aboutir à celle-là, comme à son but. Aussi ces deux idées de liberté sont-elles, au fond, deux éléments d'une seule et même idée. La liberté formelle se compose de deux facteurs : la présence objective de plusieurs possibilités, et la conscience de ces diverses possibilités. Nous n'admettons pas qu'elle renferme comme troisième élément l'oscillation entre des déterminations opposées; car l'hésitation de la volonté dénoterait un penchant au mal, et Dieu, l'auteur de la liberté, serait alors l'auteur du mal.

Le libre arbitre est un principe déterminateur. Sa création la

plus immédiate est l'état moral de celui qui veut, son caractère, soit en bien, soit en mal. Mais ce n'est pas tout. On ne doit pas lui refuser le pouvoir d'imprimer son sceau au monde extérieur. Si l'esprit fini est le centre de l'univers, la nature doit avoir été ordonnée en vue de lui, et ne pas avoir la puissance d'entraver la libre activité de sa volonté. Tenir la nature et ses lois pour chose plus certaine que l'esprit et sa domination sur la nature, c'est professer un pur naturalisme.

B. *La liberté de la volonté dans le développement moral.* — Ce qui a manqué au système pélagien, c'est l'idée du développement moral, dans le sens du bien comme dans le sens du mal, chez l'individu comme chez l'espèce; de là vient qu'il a défini la liberté morale, la faculté de décider, à chaque moment donné, entre le bien et le mal. Pélage et Julien n'ont saisi que superficiellement l'idée d'*habitude* qui, pressée davantage, aurait fait éclater leur système. Considérez le libre arbitre comme une faculté également indifférente aux motifs de tous les ordres, et à ses propres déterminations précédentes : vous devrez conclure que tous vos efforts pour agir sur les autres par l'éducation, la législation, la prédication, n'auront d'autre résultat que d'offrir à l'homme, appelé à prendre une décision, une multitude d'idées entre lesquelles il devra choisir; rien ne vous garantit que vos efforts aboutiront dans un sens donné, alors même qu'ils auraient déjà abouti précédemment quatre-vingt-dix-neuf fois dans ce même sens; vous ne pouvez nullement compter sur les dispositions d'un individu, sa volonté étant à l'état perpétuel d'indétermination. Il ne sera plus question de *caractère*, ce composé de volonté personnelle et de dispositions naturelles; aucun lien ne rattachera les uns aux autres des actes échappés tous de l'abîme d'une liberté indifférente. On ne peut, dans ce système, concevoir aucune action commune vers un but déterminé, ni même aucune vie en commun, toutes les actions humaines étant également marquées du sceau de l'imprévu. On ne trouve plus aucune signification aux idées d'état de sainteté et de servitude du péché, de régénération et de non-régénération, d'ange et de diable, de royaume de Dieu et de royaume du monde, de ciel et d'enfer; car ces idées correspondent à des états qui supposent une tendance constante de la volonté. Une pareille liberté serait au contraire la κοινωνία entre la lumière et les ténèbres, repoussée par saint Paul (2 Cor. VI, 14). On n'aurait plus que faire de la Rédemption, puisque chacun pourrait, dès qu'il le voudrait,

ne plus s'attacher qu'au bien : il ne faudrait même plus parler de capacité de rédemption, puisque celle-ci vise à fonder un état où le mal ne trouverait plus en l'homme de point d'attache.

A notre tour, nous proposons la définition suivante de la liberté : un être est libre en tant qu'il règle lui-même, par un acte de propre détermination, le centre intime de sa vie, d'où découle son activité.

A l'origine, lorsque le moi s'éveille, il trouve une base naturelle : c'est le corps de l'homme, sa vie psychique, ce sont certains talents et penchants qui composent ce qu'on appelle l'individualité naturelle. La volonté agit sur cette individualité comme un principe qui lui imprime un développement variable quant à la direction et au degré d'intensité. Intimement uni à sa base naturelle, l'homme moral s'élève cependant au-dessus de cette base par le développement qu'il poursuit ; celui-ci n'est autre chose que l'histoire de sa volonté se déterminant librement elle-même. Sans doute, le caractère est le principe de déterminations isolées de la volonté ; mais il est originairement lui-même le résultat des déterminations de la volonté. Les directions de la volonté se forment indépendamment de l'empire des habitudes. Si grande que soit la domination de celles-ci, elles font incliner ceux qu'elles maîtrisent vers la passivité ; elles agissent à la manière des forces de la nature pour pétrifier la vie ; elles paralysent la faculté d'action. Leur domaine propre est celui des activités isolées, et non celui des directions de la volonté. Un homme deviendra par l'habitude tout ce qu'on voudra, mais jamais un enfant de Dieu ni un enfant du diable, parce que, pour mériter ces qualifications, il ne suffit pas de répéter une action déterminée : il faut déployer sous un grand nombre de formes une véritable activité, dont la source est dans un principe ou bon ou dépravé. Nos sentiments, nos penchants, nos intérêts, nos convictions, nos principes constituent en quelque sorte le corps intérieur de notre libre volonté, et celle-ci en est l'âme. La volonté est le moi, l'homme lui-même. Ce ne sont pas les motifs sollicitant la volonté qui font l'acte, c'est la volonté, et la volonté seule. On sait, en effet, que des idées particulières ne s'imposent pas de leur chef, à titre de motifs, à notre volonté, mais qu'elles deviennent des motifs de par la volonté elle-même, qui leur prête l'intérêt qui la captive. On reconnaît la disposition fondamentale de la volonté d'un homme à la nature des motifs par lesquels il se détermine.

Tout véritable développement implique un principe de conser-

vation, et un principe de progrès qui apporte un élément nouveau; s'ils s'excluaient, on aurait ou une pétrification, ou une dissolution. Dans l'ordre moral, le principe de progrès est la liberté de la volonté, la libre détermination du moi indéterminé, dans le sens tantôt d'un accord, tantôt d'un désaccord avec la loi morale. Tout ce que ce principe tire de lui-même, il le transmet au principe conservateur qui l'implante dans la volonté, dans la vie intérieure. On peut donc distinguer dans tout développement moral deux moments: celui de l'état, *habitus*, et celui de l'acte, *actus*, l'acte étant le producteur, et l'état le produit, doué lui-même d'une tendance à s'affirmer dans des œuvres correspondantes (Mat. XII, 33). Au début, la libre détermination de lui-même est pour l'homme la chose évidente, et son état de détermination la chose cachée; c'est le point de vue de la conscience naturelle. Dans la suite, la raison est frappée du contraire: la liberté s'efface ou ne trouve de sûreté que dans la citadelle de la foi, et l'état de détermination vous fait l'effet d'une chaîne d'airain dont les anneaux vous enlacent. On est alors en plein déterminisme, et l'on risque d'y rester pris. Enfin, dans une troisième période, on reconnaît que l'on porte, à chaque moment présent, le poids des déterminations précédentes; mais on limite l'action de ces dernières, en les ramenant elles-mêmes à un acte antérieur de libre détermination. Le développement moral a, comme tout autre développement, ses crises, ses époques, qui coïncident volontiers avec la croissance naturelle de l'homme. Mais la volonté demeure toujours libre de résister comme de céder aux attraits, aux instincts qui marquent l'apparition de ces moments critiques. Souvent ces crises ne laissent pas de traces: souvent même la vie intime d'un homme dépend d'une ferme résolution prise en dehors de ces heures. Nous affirmons, en conséquence de ces faits, qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme doué de la plus exacte connaissance des cœurs, de calculer et de prédire les décisions auxquelles s'arrêtera la volonté des autres. Il est même impossible de prédire, à coup sûr, comment un caractère déjà développé se décidera dans un cas donné, tant la libre volonté est une source inépuisable de nouvelles et différentes déterminations. Bref, nous défendons notre définition de la liberté formelle, envisagée comme libre détermination de la volonté se dégageant de l'indéterminé, d'un côté, contre le déterminisme, qui fait procéder la détermination de la volonté d'un état déjà déterminé lui-même, et de l'autre, contre le pélagianisme, qui n'admet pas que

d'une détermination propre de la volonté résulte un état déterminé.

C. *La liberté transcendentale et la liberté empirique.* — Nous sommes donc libres, mais d'une liberté limitée et successive, et nous sommes en cherche d'un pur commencement de la liberté, au delà duquel on ne puisse pas faire remonter l'origine du péché. Nous n'admettons pas comme tel le péché commis avec la claire conscience du devoir contraire, d'abord parce que ce péché-là est difficile à distinguer, puis parce qu'il est lui-même le secret effet d'un état déterminé antérieur. Nous n'admettons pas davantage que la solution cherchée se trouve dans l'idée d'un moment, dans la vie, de parfait équilibre entre des penchants opposés, où la liberté prendrait un parti ; car c'est une supposition tout à fait gratuite de croire que la volonté elle-même, lorsqu'elle donne son coup décisif, ne soit pas affectée par la puissance du passé. Nous voilà donc refoulés, pour surprendre le premier acte de péché réel de l'individu, jusqu'au point de départ du développement moral conscient. Or, nous n'avons aucun souvenir de l'acte primitif de libre détermination par lequel nous avons débuté dans la vie morale. Quelque court qu'il soit, il y a toujours, même chez l'enfant, un passé qui pèse sur le réveil de sa conscience morale. Sa première décision ne se prend pas partout dans des conditions égales, à cause des différences d'éducation et des différences de la première tentation. Est-il d'ailleurs probable que la décision suprême, celle qui doit imprimer sa forme à toute la vie morale, fût remise à un enfant, à un être estimé moins responsable que l'homme? On ne peut donc placer la décision personnelle primitive de la liberté en deçà du développement temporel de l'homme. S'il n'y a pas un commencement avant ce commencement, la liberté se justifiera toujours devant la conscience, mais l'idée en sera scientifiquement insoutenable. Nous sommes obligés de chercher le commencement de la liberté de l'homme dans le domaine extra-temporel, le seul dans lequel une détermination pure et inconditionnelle soit possible. La personnalité doit avoir sa source en dehors du temps, sous peine de perdre toute garantie d'immortalité. La condamnation éternelle n'est moralement possible et compréhensible que si nous acceptons la portée transcendentale de la liberté, et si nous admettons une innocence qui remonte au delà des temps.

Nous distinguons deux existences : l'une extra-temporelle, intel-

ligible, et l'autre empirique, dans le temps; mais toutes les deux sont réelles. Nous nous séparons absolument de Kant. Ce philosophe, il est vrai, distingue bien, lui aussi, le domaine de l'intelligible et le domaine de l'empirique; mais cette distinction est chez lui tout abstraite. Les choses en soi, l'idéal, voilà l'intelligible; les phénomènes, l'expérience, voilà l'empirique. Distinctes *en propos* ces deux sphères sont profondément unies, essentiellement semblables : la seconde ne peut pas être la *continuation* de la première. Nos actions appartiennent au monde intelligible, élevé au-dessus du temps et de l'espace, par le fait que nous avons conscience d'une loi inconditionnelle et universelle, la loi morale qui régit notre conduite; nous pouvons, en conséquence, nous attribuer une volonté indépendante de la loi naturelle des phénomènes et des conditions du temps, c'est-à-dire une *liberté*. Mais nos mêmes actions, envisagées comme phénomènes, tombent absolument sous la loi de la nécessité naturelle qui règne dans la sphère du temps, et ne sont libres qu'en ce qu'elles ont leur origine indépendante dans le monde intelligible, dans la pure volonté. Dès lors, notre vie morale n'est plus même un phénomène, mais une simple apparence : la pièce se joue en réalité derrière les coulisses de la vie terrestre. Kant en fait l'aveu, lorqu'il reconnaît que la moralité propre de nos actions nous est cachée, et que nous n'en pouvons apprécier que le caractère empirique. Au fond, le vice de sa philosophie idéaliste est le mépris hautain de notre être et de notre conscience empiriques. Singulière philosophie que celle qui montre à l'homme le néant du monde de l'expérience et qui cependant l'y enchaîne, puisqu'elle lui annonce que la vérité réside dans la région de l'intelligible, mais qu'il ne peut pas s'y élever !

Kant appelle *mal radical* l'acte intelligible par lequel l'homme a subordonné la maxime de l'obéissance à la loi morale, à celle de l'amour de soi-même; cette perversion, fruit de la liberté, doit être *éternelle*, un acte intelligible ne pouvant pas être contredit par un second acte subséquent, et ce qui arrive dans le temps ne pouvant pas altérer ce qui arrive hors du temps. Sa doctrine établit donc l'indestructibilité du penchant au mal dans la nature humaine : l'acte commis en dehors du temps prédétermine tout le cours de la vie. Il résulte d'ailleurs du dualisme qu'il proclame entre l'idée et la réalité que l'homme ne peut pas dans son existence empirique détruire complétement le mal, mais seulement approcher du but à l'infini. Tout cela n'empêche pas Kant d'affirmer la possibilité d'une restauration de l'homme dans cette existence temporelle, par

sa propre force, sans que l'auteur s'embarrasse des contradictions où il s'engage et sans qu'il indique le principe de cette immense révolution. Son tort a été double. D'abord il n'a pas vu que tout être créé a besoin du temps et de l'espace pour atteindre à la pleine réalité de son existence. Tout esprit créé *devient :* or la forme du devenir, c'est le temps, et de plus, il lui faut, pour pouvoir se révéler à d'autres êtres de la même espèce, une limite essentielle, un corps qu'il marque de son empreinte. La philosophie a tort de voir dans la dépendance du temps et de l'espace un élément de bassesse pour l'homme, et dans l'indépendance du temps, dans une spiritualité pure, la condition de sa grandeur. Nous reprochons en second lieu à Kant de ne pas comprendre que Dieu puisse, sans compromettre sa gloire, confier à une existence renfermée dans les limites du temps et de l'espace les plus riches trésors. Nous croyons, quant à nous, qu'*ici* se trouve la parole de la justice (Rom. X, 6-8), et que la vie éternelle nous est offerte *dans le temps* (Jean VI, 47). L'incarnation du Fils de Dieu n'a-t-elle pas eu lieu à un moment donné et dans un endroit déterminé (Gal. IV, 4)?

Schelling a repris le fil des recherches où Kant l'avait laissé tomber. Suivant lui, la condition de toute vie est l'union de deux principes, du principe idéal ou intelligent, et du principe réel ou irrationnel, qu'il appelle aussi substance (*Grund*). Ces deux principes se retrouvent en Dieu, en qui Schelling distingue le Dieu existant et la Raison de son existence, soit une nature qui fait le fond de Dieu. Dieu n'est personnel qu'en tant que le premier principe, le principe idéal arrive à l'existence absolue en s'unissant à une substance, à une raison qui en est indépendante. Les deux principes ne sont parfaitement un que dans les êtres personnels; mais, un d'une identité absolue en Dieu, ils sont séparables chez l'homme. D'après cette théorie, la liberté humaine est une faculté du bien et du mal; et comme le mal ne peut procéder de Dieu, envisagé du moins dans son principe idéal qui est bon, la liberté doit avoir une racine indépendante de Dieu, dans la Substance, dans cette essence qui est inséparable de Dieu et cependant distincte de lui. Mais aussitôt nous voyons se dresser devant nous le spectre du dualisme. Schelling se flatte de lui échapper et de sauver la liberté de Dieu en disant que Dieu *laisse agir* la Substance, qui, en voulant s'actualiser dans les êtres créés, produit le mal. Mais on demandera *pourquoi* Dieu laisse agir ainsi la Substance, s'il en résulte une volonté rebelle à Dieu, et pourquoi, s'il la laisse agir, il

lui interdit de se réaliser dans la sphère de l'humanité. La grosse difficulté de cette théorie est que, si la liberté de l'homme a sa racine dans une Substance distincte de Dieu et n'est stimulée à vouloir réellement le mal que par les sollicitations de la Substance regimbant contre l'unité, l'homme est, en fait, au pouvoir d'un principe éternel et général, autre que Dieu; sa liberté et sa responsabilité périssent; il n'est plus lui-même que le jouet de certaines puissances cosmogoniques générales. Schelling déclare que l'homme ne peut pas sortir de l'indécision originelle, s'il n'existe pas un motif général de tentation au mal qui permette à l'amour naissant de trouver matière à se réaliser dans un élément contraire. On immole ainsi la liberté formelle au profit d'une liberté réelle qui n'en est pas une.

Schelling cherche à donner une définition plus exacte du côté formel de son idée de la liberté; il affirme que la vie de l'homme dans le temps est déterminée par un acte de décision personnelle qui ne précède pas la vie, quant au temps, mais qui s'accomplit à travers la vie comme un *acte éternel de sa nature*. L'activité particulière de l'homme a son origine dans son for intérieur, d'où elle découle, d'après la loi d'identité, avec une nécessité absolue, une nécessité intérieure qui est la liberté, aux yeux de Schelling, en ce sens que l'essence de l'homme est sa propre œuvre, et se fonde sur une décision personnelle éternelle. Plus conséquent que Kant, Schelling veut que, si l'homme ne se ferme pas positivement au bon esprit qui le convertit au bien, sa conversion elle-même soit contenue dans l'acte primitif qui détermine sa nature. Mais, si la vie empirique n'est que la réalisation dans le temps de l'acte intelligible, on ne peut admettre dans la vie deux périodes, l'une antérieure, l'autre postérieure à la conversion; *tous* les moments de la vie devraient être dans un rapport égal avec cet acte. Admet-on que l'acte transcendental ait renfermé deux décisions, l'une en faveur de la domination du principe réel ou vrai, l'autre en faveur de son assujettissement? On affirme une contradiction qui détruit cet acte, et celui-ci devrait, en ce cas, se manifester dans le temps, non pas sous la forme d'un renouvellement moral de l'homme, mais sous celle d'une lutte perpétuelle.

Schelling va jusqu'à dire que l'ensemble de l'existence empirique de l'homme, y compris la nature et le tempérament de son corps, est une conséquence de l'acte primitif. Celui-ci créerait même la conscience. Mais on enlève ainsi aux phénomènes moraux leur plus sûr fondement, savoir le sentiment de la réalité ob-

jective de l'imputation; on en fait des phénomènes dépourvus de caractère moral et que nul ne songe plus à se reprocher. En outre, on vient se heurter contre des difficultés d'expérience : car il y a constamment contradiction entre la laideur du corps et la beauté de l'âme et *vice-versâ*. On ne rend pas compte de l'influence qu'exercent sur l'idiosyncrasie spirituelle des gens les circonstances de nationalité et de parenté. On devrait enfin expliquer pourquoi la conversion morale de l'homme n'entraîne pas un changement correspondant dans son individualité spirituelle et corporelle.

Toute cette existence-ci étant le résultat d'une chute primitive, l'existence intelligible qui est toute liberté doit être considérée comme plus parfaite que l'actuelle qui ressemble à une servitude : celle-ci est donc une existence amoindrie. Or, pour que, dans une existence future, le péché disparaisse, il faut que les êtres affranchis du mal soient rétablis dans un mode d'existence qui soit en dehors du temps, ce qui implique contradiction : on ne peut pas commencer dans le temps à exister en dehors du temps ; ce qui est indépendant du temps ne peut pas en dépendre. Selon nous, l'existence dans le temps détermine, réalise, et, par conséquent, absorbe en elle-même l'existence antérieure au temps, lui donne un commencement. Schelling répondra que l'existence en dehors du temps pénètre et détermine complétement celle qui s'accomplit dans le temps, tout en persistant dans une indépendance éternellement égale à elle-même. Dans ce cas, nous ne pouvons attribuer à cette vie-ci aucun but par rapport à notre existence intelligible, à moins que nous ne découpions cette dernière en périodes successives que détermine la vie dans le temps. Notre vie actuelle n'est plus alors qu'une apparence d'existence, une ombre, et toutefois si puissante qu'il s'y forme une conscience empirique des êtres intelligibles qui leur dérobe complétement leur véritable existence et ne réfléchit dans ses profondeurs que cette apparence d'existence.

D. *La liberté considérée comme possibilité du péché.* — Nos idées sur la liberté dépendent de notre idée de Dieu. Dieu, considéré avant toute détermination, est l'être indéterminé, mais, possédant en lui-même la puissance illimitée de se déterminer lui-même. Dieu est la personnalité absolue, et Schelling proclame comme le plus beau triomphe de la science la plus accomplie et la plus étendue la connaissance claire de l'existence d'un être personnel, auteur et gouverneur du monde. La personnalité divine ne peut être

conçue comme absolue que si Dieu possède une personnalité qui ne dépende absolument que de lui-même. Dans la profondeur de son être, Dieu n'est pas autre chose que *Volonté* et *Liberté*. Sa volonté est la source même d'une infinie plénitude d'existence, parce qu'il veut absolument la vie et l'amour. Nous ne distinguons donc pas Dieu et l'Absolu. Dieu étant l'Alpha est aussi par ce fait l'Oméga, et le τὰ πάντα εἰς αὐτὸν est la raison du τὰ πάντα ἐξ αὐτοῦ.

Dieu étant une personnalité absolue, crée d'autres êtres par un mouvement de libre amour qui veut les rendre participants des biens de l'existence et, si possible, du bien suprême de la communion avec Dieu. Un amour absolument parfait n'est possible qu'à la condition que, pour être amour, le sujet aimant n'ait pas besoin de l'objet aimé. Or, tel est l'amour de Dieu à l'égard du monde; car, grâce à la distinction des personnes dans l'unité de l'essence, Dieu se suffit absolument à lui-même (Jean XVII, 5, 24), On ne peut nier que, dans ce sens, l'existence du monde ne soit contingente, qu'elle aurait pu ne pas être. Ce qui ne signifie pas que la création soit un accident sans but; le but réside non en Dieu, mais dans l'être qui doit l'accomplir, et qui est appelé à réaliser tout ce qui est contenu dans son idée propre. Dieu précise encore sa volonté en voulant qu'il y ait des êtres semblables à lui, et par là capables de communion avec lui dans l'amour et la connaissance. Une vie en Dieu implique à la fois le sentiment d'une certaine autonomie par rapport à Dieu, et celui d'une différence d'essence qui n'établisse pas une barrière entre lui et la créature (Actes XVII, 28). Dieu établit donc la personnalité créée, et le but propre de la création est que la personnalité réalise parfaitement son essence. Cette volonté particulière de Dieu implique aussi qu'il y ait hors de Dieu des êtres qui puissent par eux-mêmes passer de l'état d'indétermination à celui de détermination, et régler non-seulement leur conduite, mais leur nature même par une résolution primitive, en d'autres termes, des êtres doués de liberté. Cependant, cette puissance créatrice de la liberté ne s'exerce pas dans la totalité de l'essence humaine, mais seulement dans un domaine particulier de cette essence, le domaine *moral*, celui où se meut la faculté d'aimer Dieu et de vivre dans sa paix. On ne peut fonder la liberté que sur des motifs essentiellement moraux, et ce sont ceux-ci qui, à leur tour, prouvent la liberté métaphysique, dont on ne peut établir, sur le terrain spéculatif, que la possibilité. Toutefois, antérieurement à la première décision de la liberté humaine, nous statuons un acte de la volonté de Dieu qui ordonne que la

volonté humaine persiste par la liberté dans la communion avec lui. L'idée de la liberté ne renferme point essentiellement la possibilité du mal. Dieu n'est régi par aucune nécessité métaphysique d'où procèdent les perfections divines ordinairement appelées morales. Dieu est ce qu'il veut, et ce qu'il veut, c'est le bien. Mais l'homme n'a pas le bien pour essence propre; dès lors, la possibilité du mal s'offre à lui à côté de la possibilité du bien. Le mal est possible pour lui, par le fait que, préalablement à toute décision personnelle, pris dans son état naturel primitif, il n'a pas encore accompli sa destination d'être un avec Dieu, il est moralement indéterminé. Cette faculté de libre détermination n'est point un germe de mal; car, ne pas avoir encore accompli sa destination n'est pas la même chose qu'être en désaccord avec elle, et la transition de l'état d'innocence à la recherche de soi-même ne peut se faire que par une perversion de la volonté, et non par un simple arrêt dans le développement normal. Mieux vaudra toujours voir dans l'homme pécheur un demi-dieu déchu qu'une demi-bête, qui, malgré tous ses efforts pour s'élever au-dessus de la sphère de la simple animalité, retombe toujours misérablement au niveau de ses demi-frères.

Dieu est éternel, non dans le sens populaire d'une étendue de temps illimitée, mais dans le sens d'un présent perpétuel (Jean I, 18; III, 13; VIII, 58). Sans avoir besoin du temps, il peut se produire lui-même comme plénitude infinie; l'éternité est dans la conscience divine ce que le temps est dans la nôtre. Dieu ne pouvait communiquer cette éternité à d'autres êtres sans se donner des égaux; comme d'autre part, la détermination première des êtres personnels ne peut avoir lieu qu'en dehors du temps, il faut que cette existence en dehors du temps soit autre chose que l'éternité. Notre personnalité créée ne possède pas encore, dans son état originel, une pleine réalité; elle a, par conséquent, le pouvoir de se donner à elle-même la direction fondamentale qu'elle veut; mais, en même temps, pour arriver à un état de pleine détermination, il faut qu'elle perde la faculté de se déterminer absolument elle-même. Simples embryons, les êtres personnels ne possédaient pas avant de passer du royaume de l'intelligible dans le temps, la plénitude d'une vie semblable à Dieu, mais seulement la faculté de se prononcer en faveur d'une libre union avec Dieu, ou en faveur d'une persistance du moi en lui-même. La vie parfaite qui suivra la résurrection dépassera en réalité la vie présente autant que celle-ci dépasse ces germes primitifs de notre existence. Nous confes-

sons que la spéculation seule peut nous faire connaître cet acte primitif commis en dehors du temps. Ce qui nous force à l'admettre, c'est l'impossibilité d'expliquer autrement la présence du mal moral en l'homme et la rigoureuse imputation que sa conscience lui en fait. La nature seule ne produit pas et n'explique pas la personnalité, ni même l'individualité. On ne peut nier que la nature ne tende plutôt vers l'homme; elle se borne à lui fournir dans son développement temporel la base d'une existence naturelle : elle annonce l'avénement d'un être nouveau qu'elle ne peut produire et qui lui est supérieur.

L'homme doit passer de l'état d'ignorance du péché, propre à l'enfant (Rom VII, 7), à un état où il lui est moralement impossible de connaître le péché, état semblable à celui de Christ (2 Cor. V, 21); il ne le peut que s'il a conscience de la possibilité du mal qui réside dans sa liberté. Or, c'est par la conscience de la règle de la volonté qu'on arrive à la conscience de la possibilité du mal. Cette règle régit la volonté, mais sans la lier, elle s'établit, sous forme de prescription, dans la conscience, et elle proteste, lorsqu'elle n'obtient pas la sanction de l'acte. Si elle était une loi nécessaire, on n'en aurait pas plus conscience qu'on n'a conscience des lois de la nature organique. Cependant, la conscience de la loi disparaît, lorsque la volonté se l'est parfaitement assimilée.

En revanche, l'expérience seule peut dire si la possibilité du mal s'est réalisée.

On n'est point obligé, parce qu'on admet que la possibilité du mal et la conscience de cette possibilité forment la condition inévitable du libre exercice du bien, de croire que l'apparition réelle du mal soit la condition nécessaire de la conscience morale. Le péché doit être précédé du sentiment que telle action mauvaise, tout en étant possible, ne doit pas s'accomplir (Gen. II, 17; III, 3; Rom. VII, 7-9). Sinon, il faudrait dire que nous devons d'abord nous assimiler les différentes sortes de péché pour pouvoir ensuite les combattre. Il faudrait aussi attribuer à Christ, comme condition de son développement moral, au moins un *minimum* de péché, ne fût-ce qu'un péché de pensée, sans prendre garde que, lorsqu'on déchoit d'un état de parfaite pureté, le *minimum* est un *maximum*, et qu'un premier péché commis en provoque d'autres ultérieurement. Christ, en se donnant pour le Rédempteur, tandis qu'il aurait eu besoin lui-même de rédemption, aurait commis le plus damnable des péchés, le péché d'orgueil. Nous croyons, au contraire, que Christ a eu la conscience de la possibilité du péché; nous ne nous expli-

querions sans cela, ni sa tentation, ni son développement humain. Nous formulons le fait de sa sainteté en disant: *non peccavit*, — la position dans laquelle il s'est trouvé au début de sa carrière par ces mots : *potuit peccare et non peccare*, — et le résultat de son développement par cette déclaration : *peccare non potuit.*

On demande si l'origine du mal est concevable ou inconcevable. Quelques penseurs, Kant par exemple, déclarent le bien et le mal également inconcevables. Sans doute, le bien, ne pouvant être réalisé que par la liberté, est inconcevable, en ce sens qu'il ne s'explique pas par l'enchaînement nécessaire qui règne dans la nature. Mais nous le comprenons parfaitement, si nous le rattachons à cet ordre moral supérieur, dont l'homme est ressortissant. C'est le péché seul qui nous ôte l'intelligence du bien et nous jette dans des transports d'admiration à propos de certains actes d'héroïsme ou de désintéressement. Quant au mal, il demeure, dans son essence, inconcevable ; il est un usurpateur qui s'arroge l'existence à la face du bien, seul et exclusivement autorisé ; il est ce qui ne doit absolument pas être, le mystère insondable du monde. De même que le miracle est le mystère de Dieu, le mal est le mystère du monde. C'est à cause du mal que le miracle a lieu. Dieu place son saint mystère devant les regards du monde, afin que le monde se détourne de son propre mystère d'impureté et se tourne vers Dieu avec foi. Tout acte particulier de péché est également inconcevable ; toutes les excuses que nous alléguons supposent toujours qu'en définitive le péché ne s'explique que par le péché. A plus forte raison doit-il en être ainsi d'un premier péché par lequel une volonté pure devient impure.

Si l'origine du mal est inconcevable, cela ne tient pas seulement aux bornes de notre esprit, mais aussi à la nature même du mal. Nous n'arriverons jamais, même dans l'état de perfection, à le comprendre, de même que déjà maintenant c'est dans nos moments de plus intime communion avec Dieu que nous le comprenons le moins. Dieu lui-même doit l'envisager comme quelque chose d'arbitraire, d'irrationnel, d'entièrement distinct de lui, et qui doit être vaincu dans son règne.

II. DE L'ACCORD DE LA LIBERTÉ HUMAINE AVEC LA VOLONTÉ ET LA SCIENCE INFINIES DE DIEU.

Dieu est bien plus qu'un *principe du monde* absolu, renfermant dans une unité éternelle, ce qui dans le monde est soumis à la division

et au temps. Dieu est la plénitude vraiment infinie de l'existence, déterminée et distincte en elle-même. Dieu est maître de se limiter lui-même : toute véritable force sait se restreindre, se tenir en repos. Un Dieu incapable de se limiter lui-même aurait besoin d'être délivré de sa toute-puissance, parce que celle-ci ne lui permettrait pas d'ouvrir un champ d'action à une liberté autre que la sienne. Au reste, dans la doctrine chrétienne, Dieu ne crée pas le monde pour manifester son infinie puissance : l'amour est le principe moteur de la puissance, et l'on ne peut entendre le rapport de la toute-puissance divine avec la liberté humaine qu'en concevant la toute-puissance unie à l'amour. C'est l'amour qui propose à la puissance son but, savoir l'accomplissement de la créature personnelle dans la communion avec Dieu. Afin que le bien se fît dans la créature, et qu'ainsi cette perfection de l'amour dans laquelle la sainteté et la félicité se confondent, fût atteint, Dieu a voulu donner l'existence et l'activité à un principe si autonome qu'il peut se décider même contre Dieu. L'existence d'êtres libres dans le monde est l'effet d'une limitation propre de Dieu, et de son action dans le domaine qu'il a assigné à la liberté créée, mais non une limitation de la puissance de Dieu. Dieu ne veut pas autre chose, dans le domaine des esprits créés, que le bien ; mais il veut que ce bien s'accomplisse d'après un ordre déterminé, en procédant de la liberté de la volonté. Dieu veut à la fois le but général, savoir la réalisation du bien, et le moyen, savoir la liberté de l'homme. Il ne saurait donc être question d'imputer à Dieu une *voluntas inefficax*. Dieu veut de même, dans le domaine de la Rédemption, le but général qui est le salut et le moyen, savoir la participation de l'homme à ce salut par la foi en Christ. Cette volonté de Dieu a pour conséquence, dans la première de ces sphères, la révélation à l'esprit humain de la loi divine par le canal de la conscience, et dans la seconde, l'accomplissement d'une œuvre de rédemption suffisante pour tout le genre humain et l'offre qui en est faite à l'homme, soit dans cette vie, soit après cette vie, d'une manière à nous inconnue. Le but certain de Dieu, c'est l'établissement de son royaume; Dieu le considère de toute éternité comme atteint, et la limitation personnelle qu'il s'est imposée comme dépassée. Nous savons donc qu'il sera atteint ; autrement l'homme n'existerait pas du tout. Le mal peut retarder, mais non en empêcher la pleine réalisation. Attribuer à Dieu une vaine aspiration, une volonté qui dépasse son pouvoir en se proposant des buts qu'elle ne saurait atteindre, c'est compromettre la toute-puissance et détacher celle-

ci de la toute-science. En résumé, Dieu a créé la sphère des esprits appelés à se déterminer librement; sa volonté cesse, par rapport à eux, d'être causale pour devenir impérative. Dieu veut que tout ce qui se passe dans cette sphère procède d'une autre volonté, ce qui implique la possibilité d'une volonté contraire à la sienne. A cet effet, il cesse de vouloir, il permet. Il permet des désordres réels, des temps d'arrêt qui font obstacle à la réalisation du but du monde; mais il ne permettrait pas que ces désordres fissent échouer définitivement son dessein.

Dieu possède outre la toute-puissance *la toute-science.* Élevé au dessus de tout temps, il ne connaît pas la distinction du temps en passé, présent et avenir. Toutefois, le temps étant la forme objective de l'existence conditionnelle, la succession des moments doit être pour Dieu quelque chose de réel; autrement il faudrait admettre que Dieu ne connaît pas le monde dans sa réalité. Tout est donc présent pour Dieu; et cependant il voit chaque événement à sa place, déterminée dans la suite des temps, étroitement lié à ce qui précède et à ce qui suit. En résulte-t-il que parce qu'une chose est connue de Dieu, elle soit voulue de lui, et que la liberté humaine ne soit qu'une illusion? Distinguons d'abord deux objets de la science de Dieu: l'idée du monde réalisé présente à l'entendement divin et voulue par la pensée de Dieu, en raison de son amour; puis l'idée du monde se réalisant, à partir d'un commencement déterminé par une volonté créatrice, idée absolument présente à l'éternelle science de Dieu. La seconde de ces idées est un progrès sur la première. Observons ensuite que si cette seconde connaissance, la connaissance objective du monde, dépend primitivement de la volonté créatrice de Dieu, elle s'en distingue formellement. Ce que la volonté pose à titre d'existence distincte rentre éternellement dans la conscience divine par la connaissance. Celle-ci n'exerce pas la moindre influence sur son objet; elle se borne à en reproduire les moindres traits comme un fidèle miroir. La volonté de l'homme enveloppée dans toutes ses décisions par l'éternelle connaissance de Dieu ne prend pas ses résolutions parce que Dieu les sait, mais Dieu les sait, parce que l'homme les prendra. Nulle prédiction n'est la cause de l'événement prédit. La volonté divine se contente de commander à la volonté créée ses déterminations propres; elle pose donc la possibilité d'une décision contraire, non pour que celle-ci soit réalisée, mais pour qu'elle soit niée: si elle se réalise, quoique étrangère à la volonté de Dieu, elle est présente à sa science. La science di-

vine trouve son accord avec la volonté divine dans l'idée que Dieu voit de toute éternité la résistance à sa volonté, vaincue au terme du développement du monde.

Ce qui, dans ces matières, a troublé beaucoup d'esprits, c'est que l'on a confondu le nécessaire avec le certain, et le contingent avec l'incertain. L'erreur provient de ce que dans l'avenir le nécessaire seul est certain pour nous.

QUATRIÈME PARTIE.

La diffusion du péché.

I. L'UNIVERSALITÉ DU PÉCHÉ, FAIT D'EXPÉRIENCE.

Nous réclamons pour l'homme, à côté du besoin de rédemption, une certaine capacité de rédemption; nous reconnaissons en lui la présence d'un élément qui incline à recevoir la parole divine et d'une certaine faculté de suivre ou de ne pas suivre cette propension intérieure. Autrement, nous ne saurions comment expliquer certains phénomènes moraux qui se passent dans la sphère des vies étrangères à la Rédemption, tels que la prise de résolutions contraires aux convoitises personnelles et conformes au sentiment du devoir. La nature humaine ne peut pas faire disparaître complétement les vestiges de son origine : ils survivent sous forme d'un certain pouvoir de bien faire ; le scélérat le plus consommé en a encore quelque conscience. L'Écriture nous montre l'homme irrégénéré en proie à la division, à la contradiction, à l'inquiétude (Rom. VII, 14-25). Ce qui lui reste de capacité de bien faire, ne peut s'appliquer à un plus noble but qu'à lui faire saisir avec humilité et soumission le salut que Dieu lui offre.

On peut distinguer, même en dehors de la sphère de la Rédemption, deux classes d'hommes. Les uns sont nobles, spirituels, bienveillants, amis du droit et de la vérité ; les autres sensuels, grossiers, durs, indifférents à la vérité et au droit. Mais les premiers eux-mêmes ne sont point exempts de péché réel. Nous préférons, sur ce point, les théories panthéistes qui accentuent énergiquement le contraste du bien et du mal, à la théologie rationaliste avec ses tendances pélagiennes, avec sa distinction des péchés en crimes ou violations criantes du devoir et en fautes ou faiblesses dont nul n'est exempt et dont on ne peut se faire de graves reproches. Une pareille distinction est on ne peut plus relative et

arbitraire. Un esprit pur qui descendrait parmi nous trouverait infiniment répréhensibles une multitude de péchés qu'il découvrirait, même chez les meilleurs. Ce sont ces meilleurs qui s'accusent le plus d'avoir péché contre leur conscience, et qui, en fait, pèchent le plus souvent contre elle, attendu que la conscience sommeille chez les masses et que le sentiment du péché suppose déjà le réveil de la conscience. Un caractère général de la vie morale hors de Christ, c'est de n'avoir pas conscience de la maladie radicale dont elle souffre et du besoin qu'elle a d'une guérison radicale. On ignore qu'une telle vie morale a le moi pour principe, et que celui-ci peut parfaitement s'accommoder de la pratique de quelques vertus et de l'honnêteté extérieure. Chacun a son côté faible, par où le péché n'aurait qu'à le saisir au moment favorable pour le précipiter dans le crime. L'innocente petite fille elle-même n'a besoin que d'un instant de contact avec un homme corrompu pour se flétrir. Un moment suffit pour détruire toute une vie de vertus. Ce qui protège notre vertu, c'est la faveur de *l'accident*; que serions-nous devenus, si dès notre bas-âge nous avions subi des influences corruptrices? à quoi n'a-t-il pas tenu qu'à telle époque de notre carrière quelque mauvais penchant n'ait pas fait explosion en nous?

L'Ancien et le Nouveau Testament sont pleins de la supposition de l'existence universelle du péché. Ainsi, dans le Nouveau Testament, Christ pose la conversion comme condition de la participation au royaume de Dieu, l'état de l'humanité nous est dépeint en dehors de Christ, comme un état de réprobation aux yeux de la sainteté divine, l'œuvre expiatoire de Christ s'étend à tous les hommes, au monde entier; les chrétiens eux-mêmes sont traités de méchants et invités à implorer le pardon de leurs péchés. Christ n'appelle justes et bien portants que ceux qui s'estiment tels à tort.

II. LE PÉCHÉ CONSIDÉRÉ COMME CORRUPTION DE LA NATURE HUMAINE.

Nous sommes dans un état de désordre; le péché est immanent en nous; la disposition habituelle de notre vie intérieure est mauvaise. Dans les vies où la sanctification a commencé, le péché se manifeste moins par des actes déterminés que par un état de paresse, par une disposition d'amertume dominante, par des motifs égoïstes qui président aux œuvres morales. Nous sommes, grâce au péché, dans un état d'ignorance morale, d'où résultent des pé-

chés inaperçus, de sorte qu'il serait téméraire de prétendre qu'aucun moment de notre vie fût exempt de péché. Le témoignage approbateur de notre conscience ne doit pas nous inspirer une confiance absolue. Ceux-là même qui se sanctifient ont les défauts de leurs qualités, et leurs vertus peuvent succomber, tantôt à des influences actives de la recherche de soi-même, tantôt à des formes négatives ou passives de ce principe délétère.

On dit que nous tombons dans cet état de désordre par des chutes individuelles! Mais le premier péché de chaque individu n'est pas le signal de l'invasion dans sa vie d'un élément absolument nouveau; c'est plutôt le réveil d'une force latente qui sommeillait au plus profond de son être (Rom. VII, 8-9). Ce qu'on appelle l'innocence de l'enfance n'est qu'une moindre intensité de la perversion et de l'égoïsme de la volonté. Que si l'on prête à l'enfant une innocence absolue, et que l'on impute aux circonstances extérieures le développement du péché, il reste à expliquer l'accueil que celui-ci rencontre et l'impuissance des circonstances les plus favorables à prévenir ce développement. D'autres invoquent la liberté de la volonté: mais alors, comment se fait-il que la volonté ne se décide pas en faveur du bien comme du mal, et que, dès l'éveil de la conscience morale, le péché apparaisse dans toute vie humaine? D'autres enfin, allèguent la faiblesse naturelle de l'homme: mais, dans ce cas, on cesse de tenir cette faiblesse même pour un élément de péché, un désordre et une corruption; on fait procéder le péché des lois nécessaires du développement humain, et l'on formule une idée de la nature humaine attentatoire à la sainteté du Créateur.

Reconnaissons plutôt qu'il existe chez tout être humain un penchant inné au mal, une disposition naturelle désordonnée. Nous le croyons dans la pratique de la vie, puisque, dans nos rapports avec les hommes, nous comptons toujours sur leur faiblesse morale, et nous taxons d'orgueilleux celui qui se déclare sans péché. Si tous les hommes sérieux, y compris les disciples les plus prononcés de Pélage, sont certains de l'existence universelle du péché, et croient *à priori* à la nécessité du péché, c'est qu'ils ont clairement conscience que le péché est implanté dans la nature humaine actuelle. On sait de reste combien le mal est facile, et quels efforts, quelle lutte coûte la recherche du bien. Les idées les plus grandes et les plus saintes rencontrent au sein de l'humanité une énergique résistance; les plus nobles figures de l'histoire ont eu leurs heures de défaillance, et l'accueil fait de tout temps à l'évan-

gile de Christ est la confirmation la plus éclatante du besoin de rédemption qu'il assigne à la nature humaine. On sait aussi qu'aucune éducation n'est complète sans un élément de discipline ou de correction, même pour les natures les plus souples; et tandis qu'une mauvaise éducation peut prédire à coup sûr les effets qu'elle produira, n'est-il pas constant que les meilleures éducations échouent sans cesse? Enfin, une des preuves les plus fortes de la profondeur du péché, c'est la ténacité avec laquelle il persiste dans la vie des rachetés qui se sanctifient. Sans doute, l'empire du péché est détruit, la puissance du péché décline, il n'offre plus à l'homme régénéré l'attrait qui le rend agréable à l'homme du monde. Cependant, celui qui se sanctifie lutte encore; il a le sentiment que jamais dans cette vie terrestre il ne pourra parvenir à l'exemption du péché. Son péché se manifeste sous forme de mouvements involontaires qui devancent la vigilance de la volonté, ou sous forme d'éléments vicieux qui troublent de leur présence la pureté d'une action inspirée par un noble motif. Le péché a son siége dans les dernières profondeurs de la nature de l'homme et précède, conditionne les manifestations de la conscience. L'Écriture enseigne effectivement que dans toute vie humaine, excepté celle du Sauveur, il existe un germe profond de péché, immanent dès la naissance. (Ps. II, 7; Gen. VIII, 21; Jean III, 3, 5; I, 12, 13; Tite III, 5; Jaq. I, 18; I Pierre I, 3, 23; Eph. IV, 22; Col. III, 9; Rom. VI, 3-6; VII, 5, 14; VIII, 3, 9.).

Notre corruption naturelle consiste, sous sa forme *positive*, en un égoïsme acharné. Si, chez les enfants, l'égoïsme naturel se manifeste à l'occasion des penchants et des jouissances des sens, c'est que le désordre produit par la volonté dévoyée s'est étendu à ce domaine. Notre corruption a aussi un côté *négatif*, qui se traduit dans l'état de faiblesse et de compression où se trouve en nous le germe de la religion. Nous sentons dans nos moments de plus grande sainteté que la religion, principe de la vie morale et spirituelle, doit tout embrasser et tout dominer. Mais la conscience de l'homme ordinaire ne l'envisage que comme quelque chose de transcendant; il ne s'élève à Dieu qu'en surmontant ses dispositions naturelles, et cette répugnance ne disparaît que chez les hommes d'une piété profonde.

Nous avons encore une preuve du désordre moral dont souffre l'humanité dans la sphère physique, dans le phénomène universel de la mort. L'Écriture représente la mort physique de l'homme comme la conséquence et la punition de son désordre moral

(Rom. V, 12, etc.; I Cor. XV, 21, etc.; Rom. VIII, 10; 1 Pierre IV, 6; Jean VIII, 44; Gen. III, 19, 22, 24); elle est le paroxysme des douleurs et des peines de la vie d'ici-bas. Terrestre d'origine, l'homme pouvait mourir ou ne mourir pas; mais cette incertitude n'était que provisoire; et l'homme ayant péché, la mort physique est devenue pour lui une inévitable nécessité. Nous voyons que Christ, le second Adam, a, avant sa mort, un corps parfaitement semblable au nôtre (Hébr. II, 14; I Jean IV, 2, 3). Après sa résurrection, son corps est encore terrestre (Jean XX, 27, Luc XXIV, 42, 43); cependant, à partir de ce moment, il s'opère en lui un développement qui suspend la possibilité de la mort, un *procès* par lequel l'esprit pénètre et s'assimile le corps, pour qu'il devienne, conformément à sa destination primitive, l'expression pure et parfaitement transparente de l'esprit, un corps spirituel. C'est à l'ascension que le corps de Christ devient ce corps de gloire (I Cor. XV, 48,49), auquel le nôtre doit un jour être semblable (Phil. III, 21). On conçoit parfaitement dès lors que saint Paul rattache la résurrection du corps à la foi en l'immortalité de la personne, et qu'il associe la résurrection des fidèles et leur entrée dans une vie céleste à la résurrection et à l'ascension de Christ.

La mort, conséquence du péché, se présente sous deux aspects. Elle est d'abord mort spirituelle, mort *intérieure*, division et servitude intérieure, d'où résulte, après le jugement, la mort, seconde manifestation publique de la ruine intérieure (Apoc. II, 11; XX, 6, 14; XXI, 8); cette mort-là ne se produit que lorsque l'homme se l'est attirée par des péchés en acte (Rom. VII, 9, etc.; Jaq. I, 15). Elle est de plus, mort *extérieure*, séparation et paralysie extérieure, soit à l'heure de la dissolution, soit aussi dans l'état de servitude qui la suit (Jean VI, 49, 50; VIII, 21, 24, 51; Rom. V, 12, 14, 17, 21; 1 Cor. XV, 54-56). La servitude est abolie en principe pour les croyants, au moins en ce qui concerne le côté spirituel de leur existence; ils peuvent donc soupirer après la mort (Phil. I, 21; II Cor. V, 8). Mais en ce qui touche au côté naturel de leur existence, la mort demeure un châtiment que les croyants eux-mêmes doivent subir à cause de leur nature pécheresse, et c'est pour cela qu'ils soupirent après la rédemption de leur corps (Rom. VIII, 19, 21, 23). La mort physique étant le fruit du péché, on comprend l'importance que le Nouveau Testament attache à la résurrection des corps. De même que l'homme ne s'élève moralement qu'en mourant à lui-même (Rom. VI, 2, 8), il faut aussi qu'il meure physiquement pour vivre (I Cor. XV, 36).

III. LA DOCTRINE DU PÉCHÉ ORIGINEL D'APRÈS L'ÉGLISE.

Voici ce qu'enseigne l'Église. Dieu aurait primitivement doté l'homme, sa créature, d'une justice originelle; sa nature aurait compté la sainteté de la volonté et la sagesse de la connaissance parmi ses attributs. S'il était demeuré fidèle, il aurait transmis sa nature par voie de génération à ses descendants, de manière que ceux-ci auraient eu toute facilité à développer des qualités qu'ils ne possédaient d'abord qu'à l'état de dispositions. Mais nos premiers parents sont tombés, et ils ont imprégné leur nature, corps et âme, de l'amour du mal. Tous les hommes auraient hérité, par voie de génération, de cette perte de l'image divine et de cette disposition au mal, et ces deux éléments constitueraient le péché originel. Celui-ci, vrai *péché*, placerait l'homme en état de culpabilité devant Dieu, et le rendrait digne, dès l'origine de son existence, de la condamnation éternelle. Le péché originel serait donc une *coulpe* originelle.

Mais on ne peut parler de culpabilité que si l'acte ou l'état a sa raison dernière dans la détermination propre d'un sujet personnel. Si le sujet ne sert que de point de transition à des déterminations reçues de quelque autre puissance, on ne saurait le dire coupable, à moins que, par une décision antérieure, il n'ait donné prise à cette puissance sur lui. Notre état de péché et nos péchés d'acte ne doivent donc pas nous être imputés, si ce sont nos premiers parents qui sont les auteurs de notre état : nous sommes des malheureux et non des coupables. Il n'y a de coulpe que là où il y a décision personnelle. L'Écriture ne tient pas un autre langage, quand elle distingue si nettement les enfants du siècle des enfants de lumière, et que, dans ses descriptions du jugement dernier, elle ne connaît que les personnes. Tout individu personnel est un tout en lui-même. Admettre que l'état de détermination naturelle soit plus qu'un élément de péché, et constitue tout le péché, c'est tomber dans un naturalisme qui compromet la doctrine du jugement dernier et celle même d'une survivance personnelle. Quand on demande quelle part de responsabilité revient à l'individu dans l'ensemble compliqué des influences qu'il subit et des déterminations qu'il prend, venir parler de culpabilité collective, c'est poser, et non résoudre la question.

On ne sauve pas la doctrine du péché originel en limitant la responsabilité de l'homme, en supposant que le pécheur ne soit

coupable devant Dieu que de son assentiment aux attraits du péché inné et des actes ou des états mauvais qui découlent de cet assentiment. On ne réussit pas à distinguer ainsi d'une manière précise ce qui, dans une vie d'homme, est le fait du péché inné et ce qui est la faute du pécheur lui-même. L'expérience atteste que le péché inné n'attend pas pour se manifester les sollicitations de la volonté, qu'à côté des péchés consentis, il en est une foule de non consentis. Quel principe pourrait-on, d'ailleurs, appliquer pour distinguer dans une vie ou dans un acte la part de péché inné et la part de péché librement voulu et imputable? On risque de plus de tomber dans l'atomisme qui isole les décisions perverses, et ne les estime pas capables de fonder un état d'âme : on s'oblige, en ne condamnant que les actes, fruits de la liberté, à absoudre tout ce qui procède d'une passion aveugle. Enfin, un autre vice de cette théorie, c'est qu'elle n'explique pas comment il se fait que, la volonté étant libre de se soustraire aux attraits de la nature corrompue, aucun homme ne soit parvenu à la conscience de lui-même et n'ait gardé sa pureté primitive. Comment concilier cette universalité du péché qui revêt un caractère de nécessité avec la condition d'une libre volonté sans laquelle il n'y a pas de véritable conscience de la coulpe?

On ne peut lever la difficulté qui nous arrête qu'en montrant que la volonté, cause de cette corruption de la nature qui précède le péché réel chez tous les descendants d'Adam, est en même temps notre propre volonté. Un théologien luthérien du dix-septième siècle, Quenstedt, propose de considérer Adam comme le chef à la fois naturel et moral de la race humaine, de telle sorte que tous ses descendants auraient réellement pris part à l'acte volontaire d'Adam. Mais sur quoi se base-t-on pour établir cette unité? Ce ne peut être sur ce qu'Adam a été le représentant moral de la race, puisqu'il n'a point reçu de celle-ci mission de la représenter. On a insisté dans les temps modernes sur la portée réaliste des idées d'espèce, et l'on a soutenu que ce n'était pas l'individu, mais l'espèce qui avait chuté. Mais ce réalisme a le défaut de rendre impossible l'apparition d'un Sauveur sans péché et la délivrance de l'homme du péché. Aussi nous dispensons-nous de montrer que métaphysiquement l'idée d'espèce ne peut pas exister éternellement d'une existence personnelle et se réaliser à travers le temps dans toutes les personnalités humaines.

Nous concluons que le dogme du péché originel ne peut pas être défendu sous la forme que lui donne l'ancienne théologie.

Posons deux points que l'Écriture articule nettement: l'existence d'un état de péché, mêlé à notre nature et provenant de la chute d'Adam, état qui rend tous les hommes pécheurs, — et la culpabilité personnelle de tous les descendants d'Adam. Le passage Rom. V, 12-19 est le seul d'où il résulte que le péché d'Adam soit avec le péché de ses descendants dans un rapport de cause à effet; l'universalité de la mort y est représentée comme une conséquence de la chute d'Adam; mais l'apôtre ne dit pas que la chute d'Adam soit à elle seule une cause suffisante de l'empire exercé par le péché sur la vie naturelle de l'espèce humaine, ni que le péché du premier père soit imputé à ses descendants autrement que sous la forme d'un assujettissement à la mort.

Nous considérons le récit de la chute non comme une thèse philosophique revêtue d'une livrée historique, ni comme un mythe, mais comme la tradition la plus pure du fait lui-même; nous attestons la supériorité de ce récit sur les légendes de beaucoup de peuples plus cultivés, le rapport qu'il offre avec le contenu historique des onze chapitres suivants, et le témoignage de saint Paul (Rom. V, 12-19; I Cor. XV, 21, 22; II Cor. XI, 3; I Tim. II, 14). Cela ne signifie pas que tous les traits de ce récit soient rigoureusement historiques. Mais la science fera bien de s'avouer incompétente à opérer le départ. Il raconte plutôt l'origine de l'empire universel du *mal* que celle de l'universalité du *péché*. Il y est parlé des peines de la vie terrestre, de la mort, conséquence et punition du péché, soit pour nos premiers parents, soit pour leurs descendants. Il y est simplement dit que la corruption de l'homme, quelle qu'en soit l'origine, a sa raison en lui-même. Nulle part, mention n'y est faite d'une transition d'un état de pureté à un état de péché. A l'appui de l'idée qu'à l'origine l'espèce humaine aurait été dans un état de sainteté, on invoque Gen. I, 26-28; on entend alors par l'image de Dieu une sainteté et une sagesse parfaites, et l'on affirme que la chute de nos premiers parents a entraîné pour eux et pour leurs descendants la perte de cette image. Nous nions qu'aucun passage des Écritures nous autorise à croire que, par la chute, la race humaine ait perdu l'image de Dieu. L'image de Dieu en l'homme, c'est son essence personnelle, la conscience qu'il a de Dieu et de lui-même (Actes XVII, 28, 29). Dès lors, l'image divine, en d'autres termes, la personnalité spirituelle, peut subsister jusque dans l'état de péché (Gen. IX, 6; Jaq. III, 9); elle a pour effet la domination sur la nature (Gen. I, 26); et l'image qui résulte de la Rédemption (Col. III, 10) est le

parfait et réel accomplissement de la personnalité humaine. Nous rappellerons aussi ce que nous avons déjà démontré, c'est que la créature personnelle n'a pas pu débuter par un état primitif de perfection morale; autrement il n'y aurait jamais eu pour elle de possibilité de mal faire.

IV. L'ORIGINE DU PÉCHÉ INNÉ.

Nous revenons donc à notre idée d'un état de péché provenant d'une source antérieure à notre existence individuelle dans le temps, et ayant pour cause une décision personnelle; nous sommes, dès lors, justifiés à dire du penchant au péché qu'il est inné à l'humanité et cependant qu'il résulte de notre propre faute. L'Écriture se tait, il est vrai, sur cette existence antérieure. Nous ne pouvons non plus avoir conscience de cette décision que nous avons prise hors du temps en faveur du mal, parce qu'elle ne peut nous offrir le caractère d'un acte passé, présent ou futur: elle se réfléchit dans notre conscience sous la forme d'un état, et non d'un acte. Celle-ci nous accuse, en effet, non-seulement de certains actes déterminés de péché, mais aussi d'un état de péché antérieur à ces divers actes et leur servant de cause; malgré l'universalité du péché qui pourrait faire conclure à sa nécessité, la conscience nous déclare coupables et se comporte comme si elle avait connaissance de cette chute hors du temps. Consultons l'expérience: elle nous montre partout dans le péché un dévoiement de la volonté, et point un désordre naturel subi à contre-cœur. Le principe général de cette corruption innée, c'est une concentration égoïste du moi sur lui-même. L'empire des sens n'en est qu'une manifestation, et ne devient fatal que lorsqu'il s'attache à quelque volonté bonne du moi pour la combattre. Le péché est absolument spirituel de sa nature; ce qui explique que, dans l'ordre des esprits, l'élévation du rang ne soit point une garantie de pureté, et puisse, au contraire, conduire à l'orgueil et à l'impiété diaboliques. On n'a donc pas besoin, pour se rendre compte du péché primitif, de chercher aucune sollicitation en dehors du moi spirituel. Notre moi a voulu, à l'origine, s'ériger en principe souverain, voilà pourquoi nous sommes soumis, pendant le cours de notre développement terrestre, à un ensemble de circonstances, telles que des autorités à accepter, des afflictions qui commandent la résignation, etc., propres à dompter et discipliner notre moi. L'obéissance est la racine d'où naît la vraie liberté.

L'homme a pu se trouver en présence de la double alternative, ou de s'affirmer lui-même, en niant la volonté divine, ou d'affirmer, à côté de son moi, la volonté divine, mais en prescrivant à celle-ci des limites conformes aux intérêts du moi. La seconde de ces alternatives nous paraît la plus vraisemblable, attendu qu'on retrouve en l'homme une faculté de réaction contre le principe souverain de l'égoïsme, qui témoigne d'un reste d'influence conservé par la règle éternelle de la volonté. Cette faculté produit, entre autres, cet état d'indécision et de division dans lequel est habituellement plongé l'homme naturel.

Nous croyons qu'une partie du monde des esprits a pris, dès l'origine, une décision qui leur a assuré une communion morale parfaite avec Dieu : ils se sont élevés par un développement continu d'un état de pureté native à un état de sainteté. Une autre partie de ces êtres, en revanche, a pu rompre d'une manière complète et définitive avec Dieu, de façon à n'avoir plus aucun penchant au bien durant le cours de leur existence temporelle. Ainsi se seraient formées les classes distinctes des anges et des diables. Nous estimons que les divers ordres d'êtres, dont se compose le royaume des créatures personnelles, existent antérieurement à la chute.

Mais, dira-t-on, si tous les êtres auxquels était proposé l'idéal humain à réaliser, ont trempé dans la faute première, n'en ressort-il pas que le péché est inhérent à l'idée même de la nature spirituelle de l'homme, qu'il est, par conséquent, inévitable ou justifiable?

Nous répondons que rien ne nous empêche d'admettre que des êtres innombrables, du même ordre que nous, ont, dès leur décision primitive, écarté la possibilité du mal, et mènent une existence essentiellement analogue, dans ses conditions fondamentales, à notre existence terrestre. Seulement nous ne connaissons qu'une de ces volontés humaines, restée fidèle à la volonté divine, savoir la volonté de Christ. Notre conscience nous révèle l'influence de cet acte intelligible sur l'existence actuelle, par la coulpe primitive qu'elle attache à notre nature et par le sentiment d'un désordre qu'elle éveille en nous. Aussi les saints ne seront-ils pas des innocents, étrangers au sentiment du péché, mais des rachetés qui sauront leurs péchés couverts par le pardon.

Le péché inné à tous les hommes a une seconde source.

Tout individu naît avec des dispositions naturelles qui le distinguent, quant à la qualité, des autres individus; les âmes ne sont pas

semblables. Ces dispositions particulières sont produites en chaque individu par la force génératrice de l'espèce qui agit, par l'entremise des parents, au moment de la génération. Ce n'est pas tant la personnalité spirituelle qui agit dans cet acte, c'est plutôt un fond de nature inconscient, dont la puissance nous est révélée, dans le domaine de l'expérience, par une foule de faits, tels que la transmission de maladies corporelles ou mentales, et même de désordres moraux, l'explosion chez les enfants des conséquences fatales des péchés des pères, la disparition momentanée et la réapparition soudaine au bout d'une ou deux générations des mauvaises dispositions des ancêtres. L'acte sexuel n'a rien en soi de criminel: il participe seulement à l'infection du péché inné, et cela d'autant plus, que le nœud entre le corps et l'âme est le point le plus sensible de l'organisation humaine, et que l'acte sexuel tient à la fois du domaine de la chair et du domaine de l'esprit par le rapport qu'il établit entre les personnalités. L'élément de péché n'est ici qu'accidentel, et le mode de propagation serait le même pour des êtres purs. Quoi qu'il en soit, la transmission des mauvaises dispositions particulières dénote un désordre universel de l'espèce, qui se communique aux individus par la génération. Nous constatons ici une seconde source du péché inné, un désordre distinct de la corruption qui résulte de la révolte de la libre volonté contre Dieu.

Transportons-nous au commencement de l'histoire de l'humanité dans le temps.

Quand nous posons en principe que notre race a péché primitivement en dehors du temps, nous n'entendons pas que notre développement moral dans le domaine de l'expérience soit la simple manifestation de cet acte intelligible primitif. A l'origine, la volonté humaine est divisée, mais il ne s'ensuit point que cette division intérieure doive se produire sous forme de chute. La volonté doit, par la lutte, acquérir la claire conscience de son état de déchirement; mais, la nature corporelle n'étant pas encore plongée dans le désordre, et la conscience sollicitant l'homme à l'obéissance envers Dieu, la volonté peut encore triompher et guérir de sa blessure. Adam aurait pu inaugurer un développement tendant à affranchir la volonté de sa division originelle; il n'aurait eu qu'à observer la défense de Dieu, défense destinée à donner l'éveil à l'instinct d'émancipation du moi, mais aussi à le faire vaincre par le moi. La sollicitation au mal devait partir d'un être déjà mauvais et frappé du contraste secret qu'offrait l'état de l'homme avec la

faiblesse de sa volonté. Cet être d'une intelligence supérieure ne pouvait être que Satan (Rom. XVI, 20; I Jean III, 8; Apoc. XII, 9: Jean VIII, 44). Satan fait miroiter aux yeux de la femme la perspective d'arriver par la connaissance du bien et du mal à l'égalité avec Dieu : il sollicite par cet appât la volonté, déjà inclinée dans le sens de la révolte, à sortir de son indécision, et l'homme succombe. Nous avons, dans tout ce récit, non point la narration de l'origine du *péché*, mais l'histoire de l'origine du *mal*, de l'empire de la souffrance et de la mort. Un désordre s'est glissé dans la vie psychico-physique de l'homme, témoin l'universalité de la mort. Ce désordre se distingue du désordre de la volonté par un caractère d'hérédité qui nous fait remonter jusqu'à nos premiers parents (Rom. V, 12). Il est clair dès lors que la chute de ceux-ci a eu pour conséquence une corruption de leur vie psychico-physique, qui s'est transmise par voie de génération à leurs descendants, une disposition des penchants sensuels à refouler les influences de l'esprit, une tendance mauvaise qui affecte une grande variété de formes et qui constitue le péché originel proprement dit. Ce qui ne varie pas chez les individus, c'est l'état de ruine de la volonté, dû à la décision primitive de la liberté, état qui subsiste même chez les saints, reparaît, s'ils ne veillent pas, et par conséquent se transmet. Ce qui varie pour la forme et le degré, c'est le défaut d'équilibre qui règne entre les qualités de l'âme et celles du corps; ce désordre-là peut être l'effet de la disposition morale des parents.

Notre théorie a le mérite de confirmer la doctrine officielle, de la compléter, de lui offrir la solution de ses antinomies. Elle présente, il est vrai, un caractère ésotérique; mais, à moins de renoncer à toute spéculation, la théologie protestante contiendra toujours des doctrines d'une nature ésotérique. En pratique, il faut qu'on démontre la culpabilité de tous et de chacun, en faisant appel au témoignage de la conscience, qu'on établisse nettement le rapport de dépendance où nous sommes avec les générations précédentes, et la disposition au péché avec laquelle nous naissons tous, et qu'on représente comme un mystère la solution d'une contradiction que la science s'efforce de lever à sa manière. Par-dessus tout, gardons-nous des théories déterministes, spéculatives ou non spéculatives, qui font bon marché de la responsabilité morale de l'homme.

CINQUIÈME PARTIE.

L'affirmation croissante de l'individu dans le sens du péché.

Nous avons déjà eu maintes fois l'occasion de distinguer les péchés en deux classes. Les uns jouent le rôle de causes efficiètes, lorsqu'ils introduisent une nouvelle forme de péché ou manifestent d'une manière nouvelle un péché déjà existant. Les autres sont plutôt des états et se présentent sous l'aspect d'effets de l'état produit par les péchés précédents. On voit se former, sous l'influence de l'imagination, des tendances de la vie psychique qui entraînent l'âme jusque sur le seuil de l'action et la font pécher avant qu'elle se soit rendu compte de la véritable nature de l'acte auquel elle est sollicitée. *L'habitude* exploite ce domaine au profit du péché; mais toute conscience morale quelque peu sérieuse se fait un reproche de ces états aussi bien que des péchés proprement dits. Jamais cette servitude n'est plus dure que lorsqu'elle n'est plus sentie (Jean VIII, 34; 2 Pier. II, 19). On y arrive par des actes successifs de la volonté: nul ne devient un scélérat à la suite d'une décision unique. On appelle cette condition, servitude, parce que l'homme devient réellement captif, jusque dans la sphère extérieure de sa vie, des résolutions enfantées par sa liberté; il règle lui-même sa destinée, il devient la première victime de ses mensonges, de ses haines, de ses péchés de précipitation, et s'enlace lui-même dans mille embarras. On ne peut, en pareil cas, revenir en arrière, qu'à condition d'être prêt à sacrifier toute son existence terrestre pour sauver son âme.

La carrière du pécheur déterminé offre trois phases assez distinctes: 1° une phase d'ignorance relative dans laquelle nous faisons rentrer aussi bien l'innocence qui sommeille que la grossièreté morale qui n'obéit qu'à la recherche d'elle-même; 2° une phase de division intérieure positive, de servitude sentie, où le pécheur a conscience de son état naturel; et 3° une phase d'endurcissement qui provient de la résistance opposée aux appels répétés de la conscience, sans que cependant il s'ensuive un amortissement complet du sentiment moral et religieux. Quelques passages des Écritures semblent faire de Dieu l'auteur de l'endurcissement de certains hommes (Es. VI, 10; Matth. XI, 25): ils signifient simplement qu'étant donné l'état moral de ces hommes, toutes

les dispensations historiques et les institutions de Dieu, telles que la prédication de la parole, la révélation apportée soit par Moïse, soit par Jésus-Christ, leur tournent à perte et tendent à les endurcir. Au début, c'est la volonté humaine qui veut l'endurcissement, et ce n'est qu'ensuite qu'elle succombe à la nécessité de servir, par ses résistances, les desseins de Dieu. Pharaon commence par s'endurcir lui-même; après quoi l'Écriture nous le montre endurci par Dieu (Ex. VII, 13, 22; VIII, 15, 32, comparé avec Ex. IX, 12; X, 20, 27).

Tous les péchés ont-ils des conséquences également fatales, et faut-il, avec les Réformateurs, rejeter la distinction si longtemps populaire des péchés véniels et des péchés mortels? Un pareil parti aurait le tort de faire prononcer contre chaque péché isolé la sentence d'éternelle condamnation qui ne frappe que l'état général du pécheur, de fondre en une toutes les nuances du péché, et d'affaiblir l'horreur dont la conscience doit être saisie en présence des violations extrêmes des ordonnances divines les plus sacrées. Nous inclinons donc à adopter la distinction, tout en stipulant qu'il est difficile de préciser les limites qui séparent ces deux espèces de péché, d'autant plus que tel péché véniel pour l'un, pourrait fort bien être mortel pour l'autre. Nous établirons, en conséquence, une différence de gravité entre les péchés, d'abord au point de vue de la nature de la faute, suivant le degré d'énergie déployé pour pécher, le péché étant le plus fort quand il s'attaque aux ordonnances morales les plus élémentaires ou à la personne même du Principe suprême: puis, au point de vue de l'individu qui pèche, suivant le degré de conscience qu'il possède de la culpabilité de sa faute, ce qui nous ramène par un chemin détourné au premier point de vue, puisque la conscience parle le plus haut, lorsque la défense qu'il s'agit d'enfreindre est le plus formelle.

Un péché est désigné par Christ comme pire que d'autres: le blasphème contre le Saint-Esprit (Mat. XII, 31, 32; Luc XII, 10). Acte de péché isolé, il n'en est pas moins le dernier mot d'un état d'endurcissement antécédent, il ne suffit pas de vouloir une fois pour blasphémer contre le Saint-Esprit. Ce péché suppose un degré supérieur de conscience morale, et même de conscience religieuse, il est le plus élevé et le plus spirituel des péchés. Il consiste à haïr tout ce qui est reconnu divin. Une force irrésistible contraint ceux qui ont atteint les derniers sommets de la corruption humaine, dans ses formes spirituelles, à laisser jaillir leur haine en torrents d'invectives. Le moi hait Dieu qui oppose à ses caprices

la barrière de sa sainte loi et l'appelle à la soumission ; il voudrait pouvoir anéantir cette loi, et il la combat sur la terre de toutes ses forces. La volonté mauvaise s'estime seule juste, seule digne d'un homme libre, et accuse la volonté contraire de faiblesse, de lâcheté, de servitude. Saint Paul signalait ce péché dans le célèbre passage où il dépeint l'audace de l'égoïsme se posant en Dieu (2 Thess. II, 3, 4). Le blasphème contre le Saint-Esprit éclate à l'occasion de la suprême révélation de Dieu en Christ. On a tort d'en faire un péché propre aux régénérés d'autrefois ; certes, les pharisiens qui étaient en danger de le commettre, n'étaient pas des régénérés. Christ déclare ce péché impardonnable, parce que celui qui le commet n'éprouvant ni repentance, ni désir aucun de la grâce de Dieu, s'exclut, par le fait, du pardon. Aussi n'y a-t-il pas lieu de douter que l'occasion de saisir ce pardon ne soit fournie, de l'autre côté de la tombe, à ceux à qui l'offre de la Rédemption ne sera pas parvenue ici-bas, comme aussi à tant d'âmes, appartenant extérieurement à l'Église chrétienne, qui n'auront jamais connu l'Évangile dans sa pureté. Nous pouvons même espérer que, dans l'intervalle qui séparera la mort du jugement, bien des personnes verront s'éclaircir des difficultés qui les prévenaient contre la vérité. Seulement, il faut articuler nettement la réserve que, même de l'autre côté de la tombe, l'homme pourra encore commettre le péché irrémissible.

Y aura-t-il un rétablissement final ? L'Écriture enseigne qu'à la consommation du royaume de Dieu, il y aura séparation d'avec le royaume ennemi, et que cette séparation doit se prononcer au jugement dernier. S'il y a rétablissement, il faut le remettre aux périodes qui suivront la résurrection générale, et encore à la condition que Dieu ne fasse plus dépendre ses résolutions de la libre conduite de l'homme (Jean XII, 32 ; Phil. II, 10, 11 ; Col. I, 20 ; Rom. XI, 32 ; I Tim. II, 4, 6 ; I Jean II, 2). Sans doute, il semble difficile à concevoir que le développement du monde aboutisse à une catastrophe sans remède et que le contraire de la volonté divine s'affirme dans la volonté de quelque créature. Mais n'oublions pas que cette opposition est vaincue, du moment qu'elle ne s'affirme que du sein d'un état de punition, et d'ailleurs Dieu, dans son infinie sagesse, a le moyen de faire concourir, malgré eux, les réprouvés eux-mêmes à la réalisation de son idée du monde. On en appelle contre ces conclusions à l'amour de Dieu. Mais, sous peine de faire de cet amour un procès nécessaire, il faut admettre que sa manifestation et son activité sont subordonnées à la condition

de la liberté. Si les âmes peuvent se perdre éternellement, la cause en est au mystère de la liberté humaine. Rien ne nous oblige de croire que la résistance à Dieu ne puisse pas se renouveler par-delà la vie terrestre et se perpétuer à travers des espaces de temps infinis. On ne peut crier à l'inhumanité et demander pourquoi Dieu a créé des êtres qu'il prévoyait devoir être éternellement damnés qu'à condition de méconnaître l'idée de la liberté humaine. Au reste, ces questions ne peuvent être débattues qu'entre gens qui donnent une explication satisfaisante des affreux ravages du péché. Christ déclare, en tout cas, la condamnation réellement éternelle pour ceux qui blasphèment contre le Saint-Esprit. Quant aux autres, il semble bien qu'on puisse s'attendre à les voir recevoir leur pardon dans *le siècle qui est à venir*, dans cette période du règne du Messie qui suivra la résurrection et le jugement. La perdition dont sont menacés ceux qui suivent la voie large (Matth. VII, 13, 14) ne se rapporterait alors qu'à l'état qui suit immédiatement la mort. Christ ferait ainsi entrevoir une espérance de salut dans des temps éloignés, non pas aux rejetés, mais à son Église. Il n'en résulte point un rétablissement final. Les réprouvés passeront, au contraire, d'un état où ils ne voulaient pas le bien à un état où ils ne le pourront pas. Le moi sera en proie à une rage incessante contre un Dieu dont il sera forcé de reconnaître la toute-puissance : son ver ne mourra point, et son feu ne s'éteindra point.

L. Choisy.

(fin.)

HISTOIRE DU MATÉRIALISME

EXPOSÉ CRITIQUE DE SON IMPORTANCE A NOTRE ÉPOQUE

PAR

FR. ALBERT LANGE [1].

PREMIÈRE PARTIE.

Le matérialisme avant Kant.

Le matérialisme est aussi ancien que la philosophie.

L'école des atomistes, par l'organe de Démocrite (430 ans avant J.-C.), en formulait les bases en ces termes : Les atomes et l'espace vide sont les principes des choses; tout le reste n'est que fantaisie; — il y a une infinité de mondes, soit quant au *nombre*, soit quant à l'*étendue*; les uns sont encore en formation, tandis que les autres sont en train de se dissoudre ; — de rien il ne vient rien : rien ne saurait être anéanti. Cette troisième assertion renferme déjà, d'une manière générale, deux grands principes des temps modernes : celui de l'indestructibilité de la matière et celui de la conservation de la force, qui, au point de vue métaphysique, ne sont que deux expressions d'un seul et même fait.— Les atomes sont dans un mouvement circulaire constant qui rend compte de la formation et de la dissolution, ainsi que de l'agrégation extérieure et de la désagrégation ; les choses diffèrent parce qu'elles sont composées d'un *nombre* différent d'atomes qui n'ont pas la même *forme*, bien qu'ils soient tous *primitivement* les mêmes pour ce qui est de la *qualité;* tout arrive dans l'univers *nécessairement:* il n'y a pas de causes finales.

Cette négation de toute *finalité* provoqua de bonne heure un malentendu qui règne encore aujourd'hui. On prétend que les matérialistes veulent tout expliquer au moyen d'un *aveugle hasard*. Et cependant quoi de plus contradictoire que le hasard et la né-

[1] *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, von Friedrich Albert Lange. Gr. 8°, XVI et 564 p. 1866. Iserlohn, Bædeker.

cessité? Cette confusion tient à ce que la *notion* de hasard est très-incertaine et relative. Qu'une tuile tombe sur la tête d'un passant par un grand vent et tout le monde dira que c'est un *accident*, un coup de hasard. Qui doute néanmoins que la violence du vent, les lois de la pesanteur et d'autres circonstances naturelles aient déterminé, *nécessité* cet accident? En parlant de hasard dans ce cas, on veut tout simplement dire qu'en tombant ainsi sur la tête de cet homme, la tuile ne pouvait obéir, d'après nous, à aucun but *raisonnable*. On ne prétend donc nier que *partiellement* la finalité.

Se place-t-on au contraire au point de vue de la philosophie chrétienne qui admet une finalité *absolue?* L'idée de hasard n'est pas moins exclue que par la causalité absolue des matérialistes. Ces deux conceptions de l'univers, les plus conséquentes et les plus extrêmes, n'emploient cette notion que pour le langage *ordinaire* et *pratique*. Dans cette sphère nous attribuons au hasard les faits dont nous *ignorons* le but ou la cause. On peut également partir d'un point de vue étroit. Voulons-nous nous *débarrasser* de la notion de finalité? Nous disons qu'une chose est arrivée par hasard; mais quand il s'agit de *maintenir* le principe de la raison suffisante, nous nions carrément tout hasard.

Démocrite, en prenant parti *pour* la causalité *contre* la finalité, a signalé la condition *sine quâ non* d'une étude fructueuse de la nature. Il a de plus admis comme un axiome le principe de l'*équivalence*, de l'*homogénéité* de tout l'être que notre science est encore occupée à démontrer.

Vers la même époque la *médecine*, s'émancipant du joug de la théologie, prend avec Hippocrate une couleur matérialiste. Si le philosophe explique tout par une agglomération d'atomes plus ou moins nombreux, mais homogènes, le médecin rend compte de tout par le mélange des sucs à doses différentes. Ils sont d'accord pour nier toute force qui existerait *à côté* ou *au-dessus* des étoffes.

Du moment où on attribue à la *sensation*, dans la vie intérieure de l'homme, le rôle que les matérialistes font jouer à la matière dans la nature extérieure, on est *sensualiste*. Les deux écoles ont un trait commun : elles mettent l'accent sur l'étoffe, au détriment de la forme. Pour le sensualiste, la sensation n'est pas uniquement la *matière* de tous les phénomènes psychologiques, elle est *la seule* matière immédiatement donnée : en effet, ce n'est qu'au moyen des sensations que nous percevons, que nous connaissons les choses extérieures.

Ce furent les sophistes qui, en *développant* la tendance matérialiste la firent aboutir au sensualisme. Protagoras, sans s'inquiéter de la nature de l'objet, prit son *point de départ* dans l'homme, dans le *sujet*. Il néglige la théorie des atomes comme indifférente, mais *il conserve* les principaux résultats du matérialisme. La *transition* s'accomplit comme suit. Dans la matière se trouvent les causes de tous les phénomènes, de sorte que la matière peut être, autant qu'il dépend d'elle, *ce qu'elle semble être à chacun*. Le point de vue sensualiste s'accuse ouvertement dans les assertions suivantes : L'individu est la mesure de toutes choses ; — deux choses contraires sont également vraies ; — toute pensée provient de la sensation ; — le plaisir est le mobile de l'action.

En proclamant l'individu la mesure de toutes choses, Protagoras prétend dire seulement que les sensations déterminent comment les choses *nous apparaissent*, et que cette apparence est la seule chose *perçue*. Arrivé là, pour échapper à un subjectivisme étroit, il ne lui restait plus qu'à admettre « une chose en soi, » noyau inconnu placé *derrière* les sensations. L'antiquité grecque ne s'éleva pas jusqu'à cet article *de foi* de Kant ; aussi les sophistes firent-ils aboutir le matérialisme à son contraire. La matière pour eux a cessé de tout déterminer ; elle est à son tour déterminée par la *conception humaine*. Issu du matérialisme, le sensualisme des sophistes aboutit à une théorie qui fait de l'*individu et de ses sensations* le principe de toute la conception de l'univers : les choses sont, ni plus ni moins, *tenues d'être* ce qu'elles *semblent* être à chacun. Démocrite avait déjà dit que les noms des objets sont purement conventionnels ; les sophistes, appliquant la même idée à *toutes* les notions, aboutissent aux conséquences les plus extrêmes : la distinction du juste et de l'injuste est purement conventionnelle ; il n'y a pas de bien absolu ; le bien, c'est ce qui, dans chaque cas donné, plaît à un individu.

Aristippe, s'emparant de ce dernier principe, en fait la base du matérialisme *en morale*. Il distingue deux genres de sensations, l'une provenant de mouvements doux et aboutissant au *plaisir*, l'autre résultant de mouvements violents et amenant la *douleur*. Or comme le plaisir sensible provoque une sensation plus vive que le plaisir intellectuel, la conséquence est inévitable : la jouissance corporelle est préférable au plaisir spirituel ; la douleur corporelle est la pire de toutes. Le bonheur, c'est-à-dire cet *état permanent* de notre âme qui résulte de plusieurs sensations de plaisir, ne doit

pas être notre but : ce qu'il faut se proposer, c'est la *jouissance sensible concrète*, dans chaque *cas* particulier.

Après Aristippe, le matérialisme disparaît des écoles ; cent ans plus tard Épicure *systématise* les principales idées de Démocrite et d'Aristippe.

N'étant encore âgé que de 14 ans, Épicure entend dire à l'école que toutes les choses proviennent du chaos ; il demande aussitôt d'où est venu le chaos. Son maître n'ayant pu lui répondre, le jeune garçon se décide à philosopher pour son propre compte. Ce sage fonde l'existence des dieux sur la connaissance *subjective* que nous en avons. Il voit en eux des êtres éternels et immortels dont la notion exclut toute idée de *souci* et même *d'occupation*. La nature obéit aux lois qui lui sont *immanentes*, sans que les dieux *interviennent* jamais. C'est porter *atteinte* à leur grandeur que d'admettre qu'ils s'inquiètent de nous. Il vaut encore mieux s'en tenir aux fables courantes au sujet des dieux que d'adopter l'idée du hasard des physiciens. — Pour accorder ces assertions contradictoires, on doit supposer qu'Épicure voit dans les dieux non pas des êtres existant *objectivement* en dehors de nous, mais un noble élément subjectif de la *nature humaine :* s'il honore les dieux à cause de leur perfection, ce n'est pas que celle-ci se *manifeste* dans leurs œuvres, mais bien parce qu'elle se développe *en nous*, comme partie intégrante de *notre* idée des dieux. Les dieux insouciants et impassibles sont l'*incarnation* même de sa philosophie.

Il est donc entendu que le mouvement des corps célestes n'a pas lieu conformément aux *désirs* des dieux ; ces corps ne sont pas non plus des êtres divins : ils obéissent à un ordre éternel dont le physicien doit chercher la *cause*. La simple connaissance *historique* des phénomènes naturels est sans valeur : en effet, elle ne nous délivre pas de la crainte ; elle ne saurait nous élever au-dessus de la superstition. Ce qui inquiète surtout l'homme, c'est qu'il se laisse aller à considérer les choses terrestres comme *immuables* et *animées ;* il tremble alors dès qu'il aperçoit en elles le moindre *changement*. Il se trouve au contraire à l'abri de toute inquiétude quand il sait que le changement est une *conséquence nécessaire* de l'essence des choses.

Il est aussi des hommes qui redoutent un *avenir* éternellement malheureux ou, s'ils sont déjà trop habiles pour avoir de pareilles terreurs, ils craignent au moins cette privation de tout sentiment que la mort entraîne avec elle, se figurant que l'âme *peut* encore percevoir ce mal-là. La mort doit être considérée comme chose *in-*

différente : sa mission n'est-elle pas, en effet, de nous priver de la sensation ? Quand nous vivons, la mort n'est pas encore là ; quand elle vient, nous ne sommes déjà plus.

Tout plaisir est un bien ; toute douleur est un mal. Cela ne veut pourtant pas dire qu'il faille rechercher tout plaisir et fuir toute douleur. La sérénité de l'âme et l'absence de douleur sont les seuls biens *permanents :* c'est aussi ce qu'il faut rechercher avant tout. Épicure se sépare ici d'Aristippe qui, plaçant le plaisir dans le mouvement, voyait dans *chaque jouissance concrète* le but de l'existence. Toujours en opposition avec son maître, Épicure place le plaisir spirituel plus haut que le plaisir physique, parce qu'il embrasse non-seulement le moment présent, mais aussi le *passé* et l'*avenir*.

Les vertus doivent servir à procurer le plaisir, comme la médecine la santé : toutefois la vertu est *seule* inséparable du plaisir ; le reste est passager et peut être conçu sans lui. Toutes les vertus proviennent de la sagesse qui nous enseigne qu'on ne peut être heureux sans être sage, noble et juste, et réciproquement, qu'on ne saurait être sage, noble et juste sans être véritablement heureux. Selon Épicure, la physique ne doit pas être étudiée pour elle-même, mais seulement *en vue de la morale.* Sa mission est terminée quand elle nous a débarrassés de toute crainte et de toute inquiétude. Il suffit qu'elle prouve que les phénomènes qui nous inquiètent *peuvent* être expliqués par des lois générales. Il n'est plus besoin alors de remonter à des causes *surnaturelles.* On reconnaît ici un principe dont le rationalisme allemand du XVIIIe siècle a souvent fait usage quand il s'agissait d'expliquer les miracles. Mais quelle est la vraie cause des phénomènes ? Épicure ne pousse pas si loin ses recherches physiques : il lui suffit d'avoir prouvé que les explications *peuvent* être naturelles ; peu lui importe ce qu'elles *sont* en réalité. Ainsi, il est possible que la lune ait sa lumière propre ou qu'elle l'emprunte du soleil ; il se peut que l'interposition de la terre amène les éclipses ; il est également possible que la lune perde tout à coup sa clarté pour quelque temps. Épicure n'éprouve aucun besoin de tirer ces hypothèses au clair ; la mission de la physique est terminée, selon lui, quand elle a établi qu'on n'est pas *obligé* de recourir à des causes surnaturelles.

En tout le reste, la physique d'Épicure reproduit celle de Démocrite. De rien il ne vient rien, sans cela tout pourrait provenir de tout. Tout ce qui est, est corporel ; il n'y a d'incorporel que l'espace vide ; — certains corps sont composés ; d'autres, simples et les éléments des premiers ; les corps élémentaires sont indivisibles et ne

changent jamais ; — le monde étant illimité, le nombre des corps doit être infini ; — les atomes sont toujours en mouvement, soit éloignés les uns des autres, soit rapprochés pour constituer des corps composés ; ce mouvement est sans commencement : les atomes n'ont pas d'autres qualités que la grosseur, la forme et la pesanteur.

(Cette dernière assertion, qui refuse aux atomes un état *intérieur* faisant pendant au mouvement extérieur et à la composition, est un des traits les plus caractéristiques du matérialisme en général. Dès que vous admettez un état intérieur *déterminé*, vous transformez l'atome en monade ; vous naviguez déjà dans les eaux de l'idéalisme ou du naturalisme panthéiste.)

Les atomes sont plus petits que toute grosseur commensurable. Ils ont bien une grosseur, mais pas plutôt celle-ci que celle-là ; le temps que les atomes mettent à se mouvoir dans l'espace vide est aussi incommensurablement petit ; rien ne s'oppose à leur mouvement. La forme des atomes est limitée, mais d'une diversité inappréciable ; — dans un corps limité il y a un nombre limité d'atomes divers ; il n'y a pas de divisibilité à l'infini ; — dans l'espace vide on ne saurait concevoir ni un haut ni un bas ; cependant il faut qu'il y ait des mouvements dans des directions *opposées*. Ces directions sont infinies et on peut se représenter, à leur occasion, un bas et un haut ; l'âme est un petit corps très ténu, répandu dans la totalité du corps ; rien ne saurait mieux nous en donner une idée que le souffle chaud s'échappant de la bouche.

Il n'est pas de doctrine contre laquelle les matérialistes de nos jours protestent avec plus d'énergie que contre l'admission de cette âme consistant en matière très ténue. Mais tandis qu'aujourd'hui on ne retrouve plus des hypothèses de ce genre que chez quelques dualistes fantastiques, le problème se posait autrement du temps d'Épicure, alors qu'on ne se doutait pas des fonctions des nerfs et du cerveau.

Du reste, l'âme matérielle d'Épicure est une partie constitutive de la vie corporelle, un simple *organe*, et non pas une *essence* étrangère existant en elle-même et par elle-même après la dissolution du corps.

Tandis que la philosophie grecque disait son dernier mot dans le matérialisme d'Épicure et revenait ainsi à son point de départ, les sciences positives commençaient à être cultivées à Alexandrie. En attendant, le peuple romain faisait son apparition sur la scène de l'histoire. Sa religion plongeait ses racines dans la *superstition*, qui

réglait également la vie sociale et politique. Tout cela le disposa peu au matérialisme. Bien que la tendance pratique dominât, elle était éminemment *spiritualiste*, de même que leurs vertus et leurs vices. Mais lorsque la civilisation grecque eut envahi Rome, les stoïciens et les épicuriens firent bon nombre de disciples. Si l'orgueil des premiers convenait particulièrement au caractère national, les seconds étaient portés par l'esprit du temps. Mais, circonstance caractéristique, les deux écoles sont pratiques quant au fond de leur doctrine et dogmatiques pour ce qui est de la forme. Grâce à leur décadence, les Romains étaient devenus des matérialistes pratiques, souvent dans la pire acception du mot, avant d'avoir connu la théorie. Celle-ci valait mieux que leurs mœurs. Tandis que Virgile et surtout Horace abaissaient l'idéal épicurien pour y trouver la justification de leurs désordres, Titus Lucretius Carus (né en l'an 99 et mort 55 ans avant J.-C.) donnait un éclat nouveau à l'épicuréisme *authentique*. Au milieu des dissensions civiles, il trouva force et consolation dans la doctrine d'Épicure. Ce qui l'attira surtout, c'est que le philosophe grec enlève à la foi en Dieu son aiguillon, pour fonder la morale sur une base inébranlable. Lucrèce composa son grand poëme didactique, *De rerum naturâ*, pour gagner son ami le poète Memmius aux idées épicuriennes. L'enthousiasme avec lequel cet auteur présente sa philosophie comme une consolation dans ces temps agités, donne à son œuvre quelque chose de sublime ; il y a comme un élan de foi et de fantaisie qui, laissant bien loin la misérable sérénité de l'épicuréisme pratique, s'élève jusqu'aux nobles accents du stoïcisme. La doctrine d'Épicure interprétée par ce Romain se présente avec une pureté, une vigueur, une force de conception qui lui manquent ordinairement et qu'elle n'a plus su retrouver depuis.

Le poëme débute par une invocation à Vénus, dispensatrice de la vie, de la prospérité et de la paix. C'est déjà là un trait qui caractérise bien la position prise par les épicuriens en face de la religion. Lucrèce ne se borne pas à lui emprunter ses idées, il se sert de ses formes poétiques avec une piété et une mysticité incontestables, et cela au début d'un livre qui se propose de bannir la crainte des dieux. Il invoque les dieux et exclut la religion, sans se douter qu'il y ait dans son procédé rien de contradictoire. Après avoir montré comment les Grecs avaient renversé cette religion qui jadis opprimait les hommes, il se demande si leur philosophie ne conduit pas à l'immoralité et au crime. C'est, au contraire, la religion qui est la source des plus grandes cruautés; par son ab-

surde crainte des peines éternelles, ne pousse-t-elle pas les hommes à sacrifier, aux pieds de quelques voyants, les joies de la vie et la sérénité de l'âme?

De rien il ne sort jamais rien. Ce premier principe, qui aujourd'hui serait plutôt présenté comme un *résultat* de l'expérience, était alors donné comme un fil conducteur dans l'étude de la nature. L'homme qui s'imagine que de rien il vient quelque chose peut trouver, à tout propos, la confirmation de son préjugé. Ce n'est qu'en partant du principe contraire qu'on peut avoir le véritable esprit de recherche et découvrir les vraies causes des phénomènes. Au surplus, cet axiome est suffisamment prouvé par la considération que si quelque chose pouvait procéder de rien, ce principe serait sans limites, et que tout pourrait venir de tout. La mer pourrait produire des hommes et la terre des poissons. Lucrèce établit de la même manière que rien ne se perd, n'est réellement détruit.

Ici se présente l'objection de ceux qui disent que ces petites parties qui tantôt s'agrégent, tantôt se désagrégent, ne sont pas *visibles*. Lucrèce prouve par de nombreux exemples qu'il faut admettre l'existence d'une matière invisible (atomes) au moyen de laquelle la nature agit. Il établit également l'existence de l'espace vide par des preuves *à priori* et *à posteriori*. Les atomes et l'espace vide doivent rendre compte de tout, car en dehors d'eux il n'existe rien. Il complète sa doctrine sur les atomes en établissant que la matière *n'est pas* divisible à l'infini.

Le monde, dit-il, ne saurait avoir des limites, car s'il en avait, il y a longtemps que toute la matière se serait accumulée sur le sol de cet espace limité. Nous touchons ici à un des points les plus faibles de la doctrine d'Épicure. Il nie tout mouvement vers le centre; il prétend que la gravitation, comme la pesanteur et l'impénétrabilité, est une qualité essentielle des atomes. Cette conception épicurienne a été entièrement renversée par la découverte de Christophe Colomb qui a mis hors de doute l'existence des antipodes, et par les découvertes de Copernic, de Kepler et de Galilée.

En revanche, Lucrèce a nié avec force toute *finalité*, et sa doctrine a trouvé le meilleur accueil de la part de la science moderne. Après s'être prêtés, de toute éternité, à toutes les combinaisons possibles et imaginables, les atomes ont fini par entrer, *sans but aucun*, dans cet agencement qui nous a donné la création actuelle. Si ce monde se maintient par lui-même, cela tient à la nature du

mouvement des atomes : elle est telle que cette combinaison *une fois trouvée* doit nécessairement *persister*.

De toute éternité les atomes n'ont cessé de tomber de haut en bas, comme des gouttes de pluie, dans l'espace vide et infini. Mais ici Lucrèce est obligé de recourir à une hypothèse. Cette chute éternelle des atomes dans la direction de la perpendiculaire ne suffisant pas pour tout expliquer, il suppose que, *dans un temps indéterminé*, ils ont commencé à s'*éloigner* de la ligne droite. Cette déviation leur a permis de se rencontrer, de s'entre-choquer et d'entrer dans ces combinaisons multiples et diverses qui constituent le monde actuel. Mais d'où vient cette déviation des atomes? Lucrèce, hors d'état de dénouer le nœud gordien, prétend le trancher en faisant appel aux mouvements également *arbitraires* qui se voient chez les hommes et chez les animaux. Le matérialisme moderne prétend, au contraire, rendre compte par des causes *mécaniques* des mouvements qui *semblent* arbitraires.

Cette difficulté n'est pas la seule. Lucrèce attribue la faculté de sentir non pas aux atomes, pris *isolément*, mais aux corps *organisés*, et à chacun de ces corps, pris comme *un tout* et nullement à ses parties. Or comment l'ensemble se trouverait-il en possession d'une propriété qui manquerait à ses parties constitutives? Sur ce point-là encore le matérialisme antique abandonne décidément son terrain pour admettre un élément *métaphysique*. Les atomes et l'espace vide ne suffisent pas, comme on le prétend, pour tout expliquer; on admet de plus un principe nouveau : *le corps organique* considéré comme totalité.

Le troisième livre du poëme est destiné à combattre le dogme de l'immortalité de l'âme. Ce qui inspire l'auteur, c'est le besoin de bannir la crainte de la mort qui trouble toutes nos joies. La doctrine de l'anéantissement dissipe ces terreurs. La mort est pour nous chose indifférente, puisque, dès qu'elle arrive, il n'y a plus de sujet conscient pour éprouver un mal quelconque.

Le *problème* psychologique ramène la grave difficulté que nous venons de signaler. Comme le siége de la sensation ne doit pas être cherché dans les atomes, il ne reste plus qu'à dire qu'elle n'est autre chose que leur *mouvement*, et Lucrèce ne manque pas de le répéter après Épicure. Malheureusement cette réponse n'explique rien. En effet, comment la sensation pourrait-elle être le mouvement d'un corps *en soi insensible*? Qui sent? Comment sent-on? Quel est le siége de la sensation? Toutes ces questions demeurent sans réponse.

Après avoir caractérisé le matérialisme antique, il reste à se rendre compte de l'influence qu'il exerça. Cette philosophie fut un des facteurs qui contribuèrent le plus au développement extraordinaire d'Athènes, du temps de Périclès. L'école mieux connue de Socrate, de Platon et d'Aristote, doit plutôt être considérée comme un fruit de cette belle période de la civilisation grecque. Mais si le matérialisme et le sensualisme contribuèrent à amener la prospérité extraordinaire d'Athènes, ils eurent une part plus grande encore dans sa prompte décadence.

La science ne renversa pas impunément l'antique foi, tandis que les intérêts matériels prenaient un développement extraordinaire. Le subjectivisme des sophistes amena le règne de l'*égoïsme* et la dissolution de la société. Les idées cosmopolites commencèrent à poindre; le sensualiste Aristippe et le cynique Diogène se donnèrent la main. Quant à la religion, la ruine des anciennes croyances réveilla la foi aux mystères appelés à nourrir la superstition. Théodore, le premier des athées, sortit de l'école d'Aristippe. Pour ce qui est des arts et des sciences, les sophistes ne furent que des vulgarisateurs. Alexandrie profita surtout de la culture grecque. C'est dans cette ville qu'on exposa pour la première fois la vraie méthode scientifique, l'induction basée sur le principe de Démocrite, qui suppose que tout dans l'univers s'accomplit conformément à certaines lois *nécessaires*. Il est donc certain que l'avénement du matérialisme ne provoqua pas le retour de la barbarie et des ténèbres. La lumière augmenta plutôt, mais au lieu de se *concentrer* en plusieurs foyers spéciaux, elle *s'étendit* sur l'ensemble des connaissances humaines. Chose curieuse! De tous les grands inventeurs, Démocrite est le *seul* qui ait appartenu décidément à la tendance matérialiste. Tous les autres se rattachent à l'école opposée: ils sont des idéalistes, des formalistes ou même des enthousiastes. Platon est le père d'une génération d'hommes qui ont cultivé avec grand succès la plus claire et la plus conséquente des sciences, les mathématiques. Euclide, son disciple et son ami, agit à son tour sur Archimède. Les grands mathématiciens d'Alexandrie furent presque tous platoniciens. Et quand le néoplatonisme dégénéra en mysticisme, il compta encore de grands mathématiciens dans ses rangs. L'école de Pythagore exerça une influence du même genre: elle produisit Archytas, mathématicien de premier ordre. Aristarque de Samos, le précurseur de Copernic, se rattachait à d'anciennes traditions remontant à Pythagore; le grand Hipparque, qui découvrit la précession des équinoxes, croyait à l'origine divine de l'âme humaine.

Qui ne sait enfin qu'Aristote occupe la première place parmi les naturalistes de son temps? Humbold signale chez lui et chez Platon des idées qui ont été le germe de tous les progrès subséquents dans les sciences naturelles et qui ont maintenu l'esprit scientifique en éveil pendant des siècles de ténèbres et de barbarie.

Ce n'est pas sans raison que les matérialistes eurent une si faible part dans toutes ces découvertes: il leur manquait cet élément d'*idéal* qui fait la force des inventeurs, des grands héros de la science. Ce ne sont pas des vérités d'une exactitude objective, rationnelle, irréprochable, qui développent particulièrement l'esprit humain et l'enrichissent. L'homme est ainsi fait que, dans bien des cas, la voie la plus sûre et la plus courte pour arriver à la vérité, c'est de prendre par le chemin détourné de la fantaisie. Sans être absolument vraie, la doctrine des atomistes est beaucoup plus près de la réalité que la doctrine des nombres de Pythagore et que la doctrine des idées de Platon; mais il ne faut pas oublier que la dialectique de Platon est *inséparable* d'un amour sans bornes pour la forme, qui le pousse à négliger l'élément accidentel et anormal, pour aller, en toutes choses, saisir le *rapport mathématique.* Il n'en est pas autrement de la doctrine de Pythagore. Ce qui la caractérise, ce qui fait sa force, c'est la *recherche de l'harmonie*, le besoin de tout approfondir pour saisir les rapports mathématiques. C'est là cette aspiration supérieure qui produit les idées nouvelles et fécondes. Voilà pourquoi, ainsi que le prouve l'histoire des découvertes, le besoin d'atteindre le suprasensible, le surnaturel, *a puissamment contribué* à faire découvrir, par voie d'abstraction, les lois du monde phénoménal.

Est-ce à dire que la spéculation fantastique doive avoir le pas sur les sciences exactes et positives? Evidemment non. Le matérialisme prend sa revanche quand il s'agit des méthodes *scientifiques.* Si l'idéalisme avec sa recherche des causes finales, est infiniment précieux comme *ferment*, il arrête trop souvent le progrès des sciences. La vraie science ne commence que lorsqu'on entre dans un *commerce étroit* avec la nature pour l'étudier dans ses moindres détails. Or, ce fut l'atomistique de Démocrite qui mit la science grecque sur cette voie. Grâce à lui, l'idéalisme grec conserva dans l'étude de la nature une certaine sobriété qui le *préserva* des fantaisies et des extravagances dans lesquelles finirent par tomber les néoplatoniciens et les néopythagoriciens. On respire dans toute l'antiquité classique comme un souffle de matérialisme qui *contient* l'essor de la fantaisie. Les savants ne s'adressent ni

aux dieux, ni aux démons pour expliquer le monde phénoménal ; ils n'admettent pas qu'il puisse y avoir dans l'univers rien d'absolument incompréhensible: on rend compte du monde phénoménal par des causes sensibles ou du moins tenues pour telles. Voilà pourquoi l'idéalisme antique n'a jamais parlé ni de force vitale, ni d'horreur du vide. En revenant au matérialisme, par lequel il avait débuté, l'esprit grec a ouvertement déclaré qu'il n'y avait *aucune autre méthode* sûre pour arriver à la vérité. Le matérialisme d'Épicure affirme comme dogme ce que les philosophes des autres écoles ont mission de prouver *indirectement* par leurs luttes stériles, savoir qu'il ne faut rien chercher *derrière* notre monde phénoménal. La science doit viser uniquement à *formuler en théorie* les lois qui régissent notre monde des apparences. Ce besoin de s'attacher à ce qui est *immédiatement donné* pour montrer ses rapports nécessaires avec ce qui lui est homogène, donne la *température* dans laquelle la méthode scientifique peut se développer. Ce qui manqua aux épicuriens, ce ne fut pas la méthode, mais un amour *suffisant* des recherches ardues. C'est ainsi que les sciences naturelles, obéissant à un *instinct idéaliste* et à une *méthode matérialiste*, se développèrent dans le sens de la courbe qui devait résulter de l'action de ces deux forces. On peut appeler le premier élément *personnel* et le second *objectif*, en attendant que Kant, approfondissant le problème, présente un point de vue nouveau.

Pendant les derniers siècles du monde ancien, il régna un matérialisme *pratique* de la pire espèce: non pas celui qui est encore ennobli par la recherche du *progrès* dans l'ordre matériel, mais celui qui n'a en vue que la *jouissance*. Néanmoins, chose curieuse, parmi tous ces épicuriens *pratiques*, on n'en eût pas trouvé un seul connaissant les *théories* de Démocrite et d'Épicure. Voulez-vous savoir quelles écoles de philosophie étaient alors en faveur ? Les néopythagoriciens et les néoplatoniciens, des *idéalistes* qui représentaient la tendance la plus antimatérialiste qu'on puisse imaginer ! Le dévergondage le plus effréné et l'ascétisme se coudoyaient. Avant de devenir puissant lui-même, le christianisme favorisa la tendance des ascètes.

Les rapports du matérialisme avec le *monothéisme* ne furent pas les mêmes qu'avec le polythéisme. Le paganisme, avec sa multitude de dieux, de démons et de génies qui, par leur intervention, rendent compte des divers phénomènes naturels, est aussi *opposé* que possible au matérialisme. Aussi, dès qu'on en vient à l'idée que tout arrive dans le monde avec nécessité, conformément à des lois

immuables qui règlent les rapports d'une matière immortelle, il n'y a plus de *place* pour la religion; le païen *conséquent* doit devenir *athée*. La position des sectateurs du monothéisme n'est pas la même. Il est, à la vérité, une conception inférieure qui admet encore une action divine *spéciale* dans *chaque* phénomène de la nature et qui ne prend pas au sérieux le dogme de la présence de Dieu partout. Ce point de vue-là, qui constitue la foi du charbonnier, est *incompatible* avec la science. Mais il est une autre manière de comprendre le monothéisme. L'action *continue* de Dieu sur l'univers n'exclut nullement la pensée d'un rapport de cause et d'effet entre les phénomènes. C'est plutôt le contraire qui a lieu. Ainsi quand je vois des milliers et des milliers de rouages en mouvement et que je pars de l'hypothèse d'un moteur *unique*, je dois conclure que j'ai devant moi un mécanisme dont chaque petite partie est *réglée* d'une manière *immuable* par le plan de l'ensemble. Cette supposition admise, il faut que j'apprenne à connaître la structure de cette machine, que je me rende compte de sa marche, du moins en partie. C'est ainsi qu'un vaste champ demeure ouvert aux investigations de la science. Il fallait le travail de plusieurs siècles avant qu'on se doutât que cette grande machine du monde est dans un mouvement perpétuel *sans* avoir cependant un *moteur*. L'action du monothéisme peut donc être comparée à celle d'un lac immense qui a réuni les eaux du fleuve de la science jusqu'au moment où elles ont commencé à rompre les digues. Le monothéisme offre un autre avantage encore. Son idée fondamentale admet une certaine *élasticité dogmatique* et une *double* interprétation spéculative. Grâce à ces deux faits, le monothéisme peut demeurer le *porteur* de la vie religieuse dans les civilisations les plus diverses et en dépit des plus grands progrès scientifiques. Aussi quand on eut le pressentiment d'un cours régulier et nécessaire dans la marche de toutes choses, ne crut-on pas devoir entrer en lutte avec la religion; on chercha plutôt à se représenter les rapports de Dieu et du monde comme ceux de l'*âme et du corps*. Voilà pourquoi les trois grandes religions monothéistes ont *tourné au panthéisme*, quand leurs sectateurs ont atteint au plus haut degré de culture. La lutte contre la tradition ne peut manquer alors d'éclater, mais il faut beaucoup de temps pour qu'elle devienne une guerre à mort.

L'idée de la création du monde de rien, mise en avant par le judaïsme, n'est pas dépourvue de cette *élasticité* qui caractérise le monothéisme. Il était facile de ne voir dans cette existence de Dieu

antérieurement à tout monde que quelque chose d'*idéal* : les jours de la création devenaient alors des siècles de *développement*. La conception du christianisme est plus commode encore; il renonce, en effet, à tout anthropomorphisme pour enseigner que Dieu est un esprit invisible.

Il ne faut cependant pas s'étonner que le christianisme n'ait pas provoqué, dès les *premiers* siècles, la formation d'une science nouvelle. Car il s'adressait surtout aux classes inférieures dans le sein de nations sans culture, et il mettait l'accent non pas sur les grandes doctrines *théologiques*, mais sur les questions *morales* et *pratiques*. Ensuite il fut bientôt envahi par des éléments païens qui provoquèrent la formation d'une mythologie nouvelle, de sorte que la conception monothéiste pure ne prévalut pas *avant* des siècles. Ajoutons que le matérialisme était en très mauvais renom. Dans son *développement historique*, plus encore que dans son idée fondamentale, le christianisme se rapproche du dualisme des Perses, qui place le mal dans le *monde* et dans la *matière*, et le bien en *Dieu* et dans la *lumière*. Comment n'aurait-on pas été repoussé par une philosophie qui voyait la seule vraie substance dans une matière *éternelle?* Ajoutons que le principe moral d'Épicure, interprété de la manière la plus favorable, n'en demeure pas moins diamétralement opposé au christianisme.

Sous ce dernier rapport, la troisième des grandes religions monothéistes, la mahométisme, est déjà *plus favorable* au matérialisme. Aussi voyons-nous se développer pour la première fois, chez les Arabes, une *philosophie* plus libre qui réagit sur les Juifs du moyen-âge et sur les chrétiens de l'Occident. Le développement que les *sciences naturelles* prirent chez les Arabes, fut beaucoup plus favorable au matérialisme. Leurs études astronomiques et mathématiques, renouant le fil interrompu des traditions grecques, *préparèrent* à l'idée d'un ordre et d'une régularité *inflexibles* dans l'univers. Cette réaction eut précisément lieu à un moment où la foi chrétienne, dégénérée, livrée aux caprices de la fantaisie, de la superstition, voyait partout des *accidents* et ne savait plus rien découvrir de *nécessaire*. Il n'y a pas jusqu'à l'astrologie et à l'alchimie qui n'aient contribué au développement des sciences. Tous ces chercheurs de mystères insondables étaient en effet pleinement convaincus de l'*existence de lois éternelles réglant le cours de la matière*. Rien ne contribua plus que cette conviction à ménager la transition du moyen âge aux temps modernes. N'oublions pas le grand développement que prit la médecine, cette théologie des

matérialistes de nos jours. Après cette courte revue, on est préparé à entendre l'assertion hardie de Humbold qui prétend que les Arabes sont les *fondateurs* des sciences physiques, dans l'acception que nous attachons aujourd'hui à ces mots. Un autre facteur qui, d'après Humbold, a contribué puissamment à développer nos idées modernes sur l'univers, c'est sa conception esthétique. Le paganisme avait tellement prodigué ses personnages mythologiques, ses nymphes, ses faunes, etc., que la nature prise dans son ensemble lui échappait. La poésie de la nature chez les Hébreux, reflet manifeste du monothéisme, saisit au contraire toujours l'ensemble de l'univers dans son *unité*. Le psaume 104 à lui seul, d'après Humbold, déroule à nos yeux l'image du Cosmos.

C'est ainsi que les ruisseaux les plus divers viennent grossir les ondes du grand courant matérialiste que nous allons retrouver dans nos temps modernes.

Le triomphe du matérialisme coïncide avec le discrédit dans lequel tomba la philosophie d'Aristote. Avec sa distinction entre la *possibilité* et la *réalité*, sa notion de la *finalité*, par toute sa conception qui repose sur une *confusion* de la pensée et de l'être, le Stagirite tient le matérialisme *en échec*. La question qui sépare les métaphysiciens des matérialistes est bien simple. Quand je construis sur la table noire un cercle avec de la craie, conformément à une certaine notion mathématique, il est manifeste que la *forme* que les diverses parties de la craie doivent revêtir sur la table commence par planer dans mon intelligence *comme but qu'il s'agit de réaliser*. Le but devient cause *motrice*, c'est lui qui me met la craie à la main : la forme est la *réalisation du principe* dans les petites portions de matière, de craie. Mais *où* réside le principe ? Dirai-je que c'est dans la craie ? Ce ne saurait être ni dans ses *diverses* petites parties, ni dans leur *somme*. Le principe réside dans l'agencement, la mise en œuvre de ses parties, c'est-à-dire dans une abstraction. Le principe réside et demeure dans la *pensée humaine*. Maintenant, qu'est-ce qui nous donne le droit de supposer un pareil principe préexistant dans ces objets qui ne viennent pas à l'existence par suite de l'activité capricieuse de l'homme, comme par exemple *la forme du corps humain?* Cette forme est-elle une réalité ? Oui bien, dans notre conception. Elle est le phénomène de la matière, c'est-à-dire le *mode* sous lequel celle-ci nous apparaît. Mais cette manière d'être des choses, ce mode peut-il exister *avant* elles ? Doit-il être conçu comme *séparé* des dits objets ? Le nominaliste nie, le réaliste affirme. Si la forme possède une existence indépendante *dans* les objets et

avant les objets, alors il y a des substances spirituelles; la notion d'espèce n'existe pas uniquement dans l'esprit *pensant*, elle est encore moins un simple *nom;* elle a une existence *objective.* Le hégélien ne mange pas seulement *cette* poire ou *cette* prune que vous lui tendez, il mange en même temps du fruit comme *tel;* le triangle n'est pas une pure fantaisie, et l'anglais Occam a tort. Si le pouvoir de l'Église ne les avait pas contenus et s'ils avaient mieux compris Aristote, les nominalistes du moyen âge n'auraient pas manqué d'aboutir au matérialisme dont leur principe renfermait les germes.

Le matérialisme ne reparaît donc qu'à la renaissance des lettres. On ne peut toutefois *reproduire* purement et simplement les idées d'Épicure et de Lucrèce sans tenir compte de toute la culture du moyen âge. On commença par *combattre* Aristote qui était censé le principal soutien du spiritualisme. Il se forma ainsi une psychologie matérialiste qui chercha à être plus conséquente en abandonnant les vues assez grossières de Démocrite et d'Épicure, tout en profitant d'Aristote. L'italien Pierre Pomponat combattit en 1516 l'immortalité de l'âme au nom du *vrai* Aristote, fort différent de celui de la tradition. Il nia également la liberté de la volonté. Philippe Mélanchton, tout en prétendant réformer l'aristotélisme au moyen des écrits authentiques du maître, se rapprocha souvent du matérialisme dans les *détails* de sa psychologie. L'espagnol Louis Vivès, précurseur de Bacon et de Descartes, se borna, dans sa psychologie, à combattre la scolastique. Conrad Gessner, de Zurich, naturaliste distingué, écrivit également une psychologie fort remarquable pour l'époque. Bientôt cependant ces études perdent de leur indépendance pour devenir systématiques ; la principale préoccupation est de s'accommoder aux exigences de la théologie toujours dominante.

Celle-ci fut plus vigoureusement atteinte par un coup parti d'ailleurs. L'ouvrage de Copernic parut en 1543. La grande nouvelle : *La terre tourne!* devint le cri de ralliement de tous les hommes qui, croyant à la science et à l'infaillibilité de la raison, étaient bien décidés à rompre avec la tradition. L'italien Jordano Bruno admit un des premiers le nouveau système du monde. Il se rattacha à Lucrèce tandis que Copernic relevait de Pythagore. Complétant la doctrine épicurienne, qui admet un nombre infini de mondes, avec la découverte de Copernic, Bruno enseigna que les étoiles fixes sont autant de soleils innombrables, accompagnés de leurs satellites invisibles. Reste à savoir *d'où* la matière tient ce nombre infini de formes sous lesquelles elle nous apparaît? D'*elle-*

même, répond Bruno, et non du dehors; elle se borne à laisser s'épanouir et se séparer les richesses inépuisables renfermées en son sein. La matière n'est pas *sans* la forme; elle contient toutes les formes; en développant ce qui est voilé en elle, elle devient la *nature*, la mère de tout ce qui vit. Tandis que pour Aristote la matière n'était que la pure et nue possibilité, pour Bruno elle devient la seule *réalité agissante*.

Quant à Bacon, il serait presque plus difficile de montrer *en quoi* il se distingue du matérialisme, que de signaler ce qu'il a *en commun* avec lui. Démocrite est son auteur favori; il affirme qu'il a pénétré plus profondément qu'aucun autre dans l'essence de la nature. Du moment où on n'admet pas des atomes, la nature devient incompréhensible. Il est impossible de savoir s'il y a de la finalité dans la nature; il convient de s'attacher à la recherche des causes *effectives*. Bacon admet ce qu'il y a d'essentiel dans le matérialisme, et s'il ne peut être présenté comme son *restaurateur*, c'est uniquement parce qu'il se renferme d'une façon trop exclusive dans les questions de méthode. Que dirons-nous de Descartes, le père de l'idéalisme moderne? Rappelons d'abord que La Mettrie, le pire de tous les matérialistes français, a toujours prétendu être cartésien. Il avait ses raisons pour cela. C'est Descartes qui a introduit l'usage de la méthode *mathématique* dans les sciences naturelles: tout revient à des questions de *nombre* et de *mesure*. Aussi les premiers matérialistes du XVIIIe siècle furent-ils appelés des *mécaniciens*, c'est-à-dire des hommes qui partaient d'une conception mécanique de la nature. Ce point de vue, qui ne disparut qu'à partir de Kant et des nouvelles découvertes en chimie, relevait de Descartes, de Spinosa, de Leibnitz lui-même, cet inventeur du calcul différentiel, qui, jusqu'à sa mort, caressa l'idée d'exposer la logique sous des formes mathématiques. Descartes, il est vrai, nie les atomes, mais ne les remplace-t-il pas par certains petits corpuscules ronds qui sont tout aussi persistants? N'explique-t-il pas le mouvement des corps d'une manière purement mécanique? Chaque corps a un mouvement déterminé, et chaque phénomène de la nature, soit organique, soit inorganique, s'explique par la transmission du mouvement d'un corps à un autre. N'était-ce pas là couper court à toutes les explications *mystiques* de la nature?

En psychologie, Descartes a l'air d'être aux antipodes du matérialisme. Et toutefois il n'en est rien. Dans sa théorie des corpuscules, il n'établit aucune différence *essentielle* entre la nature organique et la nature inorganique. Les plantes sont à ses yeux des

machines et probablement aussi les animaux. Au moment même où le père de la philosophie moderne publie ses principaux ouvrages, un certain Jérôme Rorarius nous parle de la psychologie des bêtes. Il cherche à prouver qu'elles ont une espèce de raison et, qui plus est, qu'elles s'en servent mieux que les hommes. Ceci, il est vrai, n'est plus du cartésianisme. Mais rien de plus facile que d'arriver à la synthèse suivante : *Les animaux sont des machines qui pensent.* Gassendi, qui remet Épicure en honneur, poussera dans cette direction ; Descartes avait lui-même pris soin de ménager la transition en présentant *le corps humain* comme une simple machine.

Si tout le moyen âge avait identifié le christianisme et Aristote. on avait vu dans Épicure, souvent mal compris, le représentant le plus authentique du paganisme. Gassendi s'attache à reproduire la vraie doctrine matérialiste en réhabilitant son fondateur. D'accord avec Descartes quand il s'agit de combattre Aristote et d'expliquer l'univers mécaniquement, il repousse sa métaphysique. Tandis que Descartes était un mathématicien qui paraissait prendre son point de départ dans la raison, Gassendi fut un physicien qui s'appuya sur l'expérience. A la théorie moléculaire du cartésianisme il opposa l'atomistique épicurienne. Gassendi ne comprend pas pourquoi tout en différant, quant à leur notion, la substance corporelle et la substance pensante ne seraient pas essentiellement une seule et même chose. Les deux philosophes contribuèrent à la réforme de la physique et des sciences naturelles. C'est également de ces deux penseurs que *relève* l'atomistique actuelle.

Hobbes fut surtout un homme politique qui exposa la théorie de l'absolutisme. L'État est indispensable pour mettre un terme, au moyen d'une volonté supérieure, à la guerre de tous contre tous.

Dans son *Léviatan*, l'État est présenté comme un vrai *monstre* qui prend ses ébats sans se laisser diriger par aucune considération supérieure; c'est une espèce de Dieu sur terre réglant à sa fantaisie ce qui est légal, ce qui est bien et ce qui est mal; il protége en retour la vie et la propriété de ses adorateurs. La société est née d'un contrat ; la crainte est le seul mobile qui puisse agir sur la canaille humaine ; la force et la justice sont *une* seule et même chose. Cette théorie sociale a pour *base* une conception matérialiste de l'univers. La mission de la philosophie est d'*expliquer* les phénomènes par les causes et de *remonter* des phénomènes aux causes au moyen de conclusions exactes. La philosophie est mise au service de la politique et de l'industrie. Si cette tendance *découle* de

l'esprit matérialiste qui caractérise la civilisation de l'Angleterre, elle a profondément *réagi* sur son développement. Hobbes n'a pas seulement tiré les dernières conséquences du matérialisme scientifique, il a préparé son alliance avec le matérialisme *pratique* dont nous sommes aujourd'hui les témoins. En psychologie il a posé un problème qui n'est pas encore résolu: *Quel est le genre de mouvement qui explique la sensation et la fantaisie chez les êtres vivants?* Hobbes identifie la notion de corps avec celle de substance: le corps est ce qui occupe une place dans l'espace; la matière n'est qu'une *abstraction* subjective, le corps conçu d'une manière *générale*. Hobbes est sensualiste de bonne foi; il ne se doute pas des conséquences idéalistes que Berkeley tirera de cette théorie.

Gassendi et Hobbes ne reculent pas devant les conséquences *morales* qui découlent de leur système, mais ils savent demeurer en paix avec l'Église. La Mettrie, au contraire, prenait plaisir à mettre en saillie ces côtés du matérialisme qui scandalisent particulièrement les chrétiens. Tandis que Gassendi réhabilite Épicure, La Mettrie le fera tomber en discrédit. Malgré cette différence, tous les matérialistes du XVIIme et du XVIIIme siècle ne forment qu'une chaîne non-interrompue: l'air de famille est incontestable. A partir de Kant, et par suite aussi des progrès des sciences naturelles, le matérialisme contemporain présentera un *tout autre* caractère. Celui du XVIIe et du XVIIIe siècle hante les *cours* des rois et se recrute dans les rangs de l'*aristocratie*, le nôtre s'adresse *à la foule*; il est éminemment *démocratique*.En France, le matérialisme ne se montra que par son côté *négatif* et destructeur, tandis qu'en Angleterre, allié à une *aristocratie conservatrice* et même *orthodoxe*, il provoqua un grand développement de la prospérité nationale. En peu de temps l'Angleterre devint le plus riche pays du monde. Les Français étaient des sceptiques frivoles, tandis que ceux qu'on a appelés les déistes anglais étaient des matérialistes *inconscients* qui cherchaient à ne pas se brouiller avec l'Église. Locke n'est que sensualiste; John Toland avoue hardiment son matérialisme. Il se distingue des épicuriens en ce qu'il ne considère pas le monde comme une combinaison *heureuse* qui a fini par se réaliser à la suite d'un nombre infini d'*essais* imparfaits. Il admet une *finalité* grandiose, inhérente au tout d'une manière immuable.

Pendant cette période l'Allemagne était retombée sous le joug d'une scolastique pédante; c'est à peine si le cartésianisme avait pénétré dans ses universités. Toutefois, une correspondance sur l'essence de l'âme, publiée en 1714, et un traité d'un médecin,

Pancratius Wolff, de 1697, suffisent pour établir que le matérialisme fit plus tôt son apparition au delà du Rhin qu'en deçà.

Mais la France ne tarda pas à réparer le temps perdu. Dans son *Histoire naturelle de l'âme*, La Mettrie, médecin distingué, soutint (1742-1746) que la pensée est tout simplement un résultat de l'organisation du cerveau. La matière possède la faculté de sentir, elle ne se distingue pas du principe actif. Tout nous vient des sens et suivant leur plus ou moins de délicatesse, nos connaissances sont plus ou moins étendues. Dans cet ouvrage l'auteur reproduit la psychologie d'Aristote pour montrer qu'elle ne se compose que de formules vides dans lesquelles on peut mettre ce qu'on veut. Dans son *Homme-machine* (1747), La Mettrie est moins prudent que dans son premier ouvrage ; il annonce dès le début quelle est sa thèse. Les tempéraments divers, qui eux-mêmes proviennent de causes physiques et de la nourriture, déterminent le caractère. Le singe pourrait bien n'être qu'un candidat à l'humanité, mais sourd et muet. Si on arrivait un jour à le faire parler, une branche des animaux serait initiée à notre civilisation. Quoi qu'il en soit, l'organisation établit la seule différence entre les hommes et les animaux et non pas la distinction entre le bien et le mal, que les bêtes connaissent aussi. Quand le chien a mordu son maître, il montre son repentir en venant se coucher à ses pieds, humble et confus. Il est vraisemblable qu'il existe un être supérieur qu'on appelle Dieu, mais rien ne prouve qu'il faille lui rendre un culte. Sans se prononcer sur la question de l'immortalité de l'âme, La Mettrie cherche à établir sa possibilité. Il ne place le principe animal ni dans l'âme (elle n'est pour lui que la conscience matérielle), ni dans tout le corps, mais dans ses *diverses parties*. Après avoir justifié les plaisirs sensuels dans un nouvel ouvrage, La Mettrie publia l'*Homme-plante*. Il essaie de prouver que la nature entière consiste en une unité de formes homogènes composant une échelle continue. La Mettrie doit être considéré comme le type des matérialistes français. Il ne les a pas seulement devancés tous, mais il a parlé avec une franchise et une décision qui ne rencontrèrent pas toujours des imitateurs.

L'*Homme-machine* avait surtout effrayé l'Allemagne, *le Système de la nature* du baron d'Holbach effraya la France. Ce dernier ouvrage reproduit sous une forme systématique et dogmatique les idées qui étaient dans l'air. Ceux mêmes qui ont le plus contribué à les répandre sont repoussés quand ils les voient exposées avec tant de clarté et de décision. Dans une première partie, après avoir

établi les principes généraux, l'auteur expose son *anthropologie:* la seconde est consacrée à la *théologie.* L'homme est purement et simplement un être physique. — La matière et le mouvement sont éternels; ces deux facteurs suffisent poûr rendre compte de tout. D'accord, quant aux assertions générales, avec les matérialistes de nos jours, *Le Système de la nature* en diffère en ce qu'il admet les anciennes théories physiques. Le feu est, selon l'auteur, le principe de toutes choses. Il soutenait ces vieilles thèses, au moment où Priestley découvrait l'oxygène, alors que Lavoisier avait déjà commencé les expériences qui, en présentant la vraie explication de la combustion, devaient donner une base nouvelle aux sciences naturelles.

D'Holbach acheva la rupture entre les déistes et les matérialistes, en niant tout vestige *de finalité,* tandis que Voltaire se chargeait de la défendre. D'après notre matérialiste, il n'y a dans la nature, ni ordre, ni désordre, mais purement et simplement la nécessité qui règne sans réserve. Comment se fait-il cependant que l'esprit humain ait de tout temps cherché à mettre de l'*harmonie* et de l'ordre dans l'univers? Ce besoin général et irrésistible, qui est inséparable de l'esprit humain, se trouve par le fait même naturel. Pour résoudre le problème, il fallait se placer sur un autre terrain, comme le fera Kant. Mais Voltaire ne songeait pas plus que le baron d'Holbach à cette évolution décisive. Le matérialisme méconnaît tout un côté de la vie humaine. Voilà pourquoi il est tellement funeste à la religion, à la poésie, à l'art.

La seconde partie du *Système de la nature,* destinée à *combattre* l'idée de Dieu, le fait sans ménagement aucun et avec un radicalisme effréné. L'auteur s'en prend aussi bien aux déistes et aux panthéistes qu'aux chrétiens. Il ne s'aperçoit pas, faute de la culture historique nécessaire, que le sentiment religieux fait partie intégrante de l'esprit humain. Chose étrange cependant, il est obligé d'avouer que le besoin du mystère et du surnaturel est *général* et *persistant* chez l'homme. Il est donc *naturel?* Il y a plus. Après avoir combattu toute religion, le baron d'Holbach, comme Lucrèce, termine son livre par un hymne *à la nature.* La nature et ses filles, la *vertu,* la *raison* et la *vérité* sont les seules divinités pour lesquelles il faille brûler de l'encens. Après avoir renversé toutes les religions on en fait une à son tour! Aura-t-elle un jour ses prêtres avides de domination? Le besoin du mystère est-il donc assez persistant chez les hommes, pour que les thèses d'un livre destiné à déraciner toute religion et à faire disparaître jus-

qu'au nom de Dieu, deviennent les dogmes d'une église nouvelle qui saura habilement *mélanger* le surnaturel et le naturel et inventer de nouvelles cérémonies et des formes de culte? Comment la nature devient-elle quelque chose de contre nature? Comment l'éternelle nécessité qui préside à tout développement engendre-t-elle ce qui ne devrait pas être, le mal et le désordre? Sur quoi repose notre espoir de temps meilleurs? Qui donc rétablira la nature dans tous ses droits, s'il n'y a *rien d'autre* dans l'univers que la nature? Non-seulement le matérialisme n'a pas de réponses à ces questions, mais elles sont *en dehors* de son horizon.

Le matérialisme contemporain a repris *isolément*, en les appuyant de considérations nouvelles, plusieurs des idées que le baron d'Holbach avait présentées dans son livre sous une forme *systématique*. Mais les grands problèmes fondamentaux sont restés les mêmes, exactement comme aux jours d'Épicure et de Lucrèce.

C'est ici le lieu de dire un mot de la *réaction* qui eut lieu en Allemagne contre le matérialisme, déjà avant Kant.

L'école de Leibnitz, qui régna pendant tout le dix-huitième siècle, n'est qu'une tentative grandiose d'en finir à tout jamais avec le matérialisme en le *complétant*. Qui peut méconnaître en effet la parenté entre les atomes et les monades? Les deux aspirent au même but, les deux prétendent être les principes des choses; seulement les monades doivent *mieux* rendre compte de certains faits qui demeurent incompréhensibles au point de vue des atomistes. Le matérialisme, nous l'avons assez vu, ne peut nous dire *où* est le siége des sensations, ni expliquer les phénomènes de conscience. Placerons-nous tout cela dans l'*ensemble* des atomes? mais c'est le placer dans une abstraction, c'est-à-dire nulle part d'une manière objective. Qu'on ne prétende pas faire consister la sensation *dans* le mouvement, car on arriverait au même résultat. L'atome en mouvement peut seul être le siége de la sensation. Mais comment la sensation arrive-t-elle à produire le phénomène de la conscience? Où placerons-nous le fait de conscience? Si on ne veut pas le localiser dans l'atome, il faut de nouveau lui assigner pour siége des abstractions, à moins qu'on ne préfère l'espace vide, qui, il est vrai, cesserait d'être vide pour se remplir d'une substance *immatérielle*.

On le voit, il ne reste plus que deux alternatives: il faut ou nier la conscience de soi, comme *unité objective*, ou bien la placer hardiment dans l'atome *isolé*. Il faudrait supposer qu'il recevrait des autres atomes composant le même organisme, certaines influen-

ces physiques qui l'élèveraient à la haute dignité d'atome *central*. On pourrait recourir à l'analogie d'un aimant qui est fortifié et devient plus *agissant* dès qu'on lui en superpose plusieurs autres. Mais ici se pose un nouveau problème fort embarrassant pour les atomistes.

Qu'est-ce que l'action à *distance?* Si elle existe, *en quoi* réside-t-elle? Entre deux corps célestes gravitant l'un vers l'autre, faut-il admettre un *lien matériel* qui, traversant tout l'éther, et passant d'un atome à l'autre, conformément à certaines lois naturelles, connues ou inconnues, produirait l'attraction? Resterait encore à savoir *comment* un atome pourrait agir sur un autre, de façon à constituer ce lien naturel entre les sphères. Pour comprendre la chose, il faudrait se représenter qu'il y a un choc. Une *multitude* de chocs divers produirait donc la sensation chez l'atome ébranlé. Il en serait comme de l'ébranlement d'une corde qui produit un son. Seulement *où* résidera ce son? En tant que nous le percevons, que nous en avons conscience, il ne peut résider que dans notre atome central *hypothétique*, c'est-à-dire que notre image ne nous tire pas d'embarras. La difficulté est toujours là. Nous ne réussissons jamais à mettre le doigt sur ce qui permettra à l'atome *de tout ramener à l'unité de la conscience.* On a beau définir l'atome comme on voudra: qu'on se le représente immobile, ou en mouvement, escorté d'atomes subordonnés, capable ou non de certains états intérieurs, il est toujours un grave problème: comment les chocs *divers, multiples* peuvent-ils se transformer de manière à produire l'*unité* de la sensation? Non-seulement cette question demeure sans réponse, mais on ne peut pas comprendre, encore moins se représenter *comment* cette transformation peut avoir lieu.

C'est ici qu'arrive Leibnitz avec son *harmonie préétablie.* L'action des atomes, les uns sur les autres, est incompréhensible? on ne voit pas comment ils peuvent agir de façon à produire des sensations chez l'un ou chez plusieurs d'entre eux? Eh bien! déclarons hardiment qu'il n'y a pas d'action *exercée!* L'atome tire ses sensations de *son propre sein;* il est tout simplement une monade qui se développe, et s'épanouit conformément à certaines lois qui lui sont *inhérentes.* La monade n'a point de fenêtres. Rien ne sort d'elle, rien ne pénètre en elle. Le monde extérieur constitue les représentations de la monade, mais ces représentations surgissent *de son propre sein.* Chaque monade forme *à elle seule* un petit monde: aucune n'est parfaitement semblable aux autres. L'une

est riche, l'autre est pauvre en représentations. Toutefois, le contenu de toutes les monades constitue un ensemble, une harmonie qui a été fixée, préétablie de toute éternité et qui se maintient toujours, en dépit des états divers, des phases variées que traversent toutes les monades.

Cette doctrine de Leibnitz ne nous révèle pas mieux l'essence des choses que celle des atomes, mais elle présente une conception d'*ensemble* et elle renferme *moins* de contradictions. Le radicalisme des monades et de l'harmonie préétablie est plus grand que celui du matérialisme, mais il a l'immense avantage d'être *voilé* par l'abstraction, circonstance précieuse qui le recommande aux spiritualistes vulgaires habitués à ne pas y regarder de bien près. Qu'on vienne nous affirmer que cet affreux singe sur son perchoir est notre cousin germain, aussitôt tout se révolte en nous, nous protestons avec indignation. Mais qui donc se scandalisera quand on lui dira que toutes les monades sont *homogènes*, que celles qui constituent les âmes humaines ne diffèrent en rien de toutes les autres? La queue, les griffes et les dents faisant défaut, les philosophes de profession s'apercevront *seuls* que les monades des singes sont homogènes à celles de l'homme, et la foule célébrera Leibnitz comme l'apôtre du spiritualisme. Comment n'aurait-on pas accepté avec empressement son dogme de l'immatérialité et de la simplicité de l'âme? Seulement on ne prit pas garde que cette nouvelle manière d'établir l'immatérialité faisait disparaître à tout jamais *la différence* entre l'esprit et la matière d'une façon beaucoup plus radicale que la théorie des matérialistes. On sait qu'il n'y a pas de place logique pour l'idée de Dieu dans le système de Leibnitz. Son optimisme ne saurait le distinguer des matérialistes, car il leur accorde tout ce qu'ils demandent en assignant au mal dans le monde le rôle des ombres dans un tableau, des dissonnances dans la musique. Au fait, c'est par sa seule doctrine des monades que Leibnitz dépasse le matérialisme sans en triompher complétement. Voilà une grande idée qui, à la vérité, ne saurait être prouvée, mais que les matérialistes tenteraient en vain de réfuter : elle trouve sa raison d'être dans *l'insuffisance même* de leur point de vue.

Lorsque l'esprit allemand, profond et sérieux, eut ainsi réagi contre le matérialisme, l'école de Leibnitz fut *envahie* par les pédants et les scolastiques. Comme le maître n'avait admis qu'une différence *graduelle* entre les diverses monades, ses adeptes se mirent à étudier la psychologie des animaux, et à enseigner leur immortalité. On ne pouvait mieux préparer les esprits à faire bon

accueil à *l'Homme-machine.* Les adversaires les plus décidés des matérialistes furent les coryphées du rationalisme, comme Reimarus, l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel*; ils défendaient le déisme et la finalité. Malgré cela, le matérialisme gagnait du terrain à mesure qu'il devenait *moins systématique.* Des hommes religieux, comme Lavater et Herder, admirent *quelques-unes* de ses idées. Ce furent surtout les sciences positives qui lui préparèrent le terrain. Aussi, déjà en 1780, un adversaire intelligent du matérialisme, le docteur Reimarus, écrivait-il que *presque tous* les écrits sur les sciences naturelles représentaient les fonctions intellectuelles comme accomplies *par le corps.* La philosophie spiritualiste ne s'était donc pas montrée de force à *triompher* de son adversaire. L'objection décisive de Leibnitz n'avait pas été oubliée, mais on l'avait affaiblie considérablement en la rendant solidaire de plusieurs preuves qui n'avaient pas la même valeur. Il est certain que le matérialisme ne peut rendre compte de l'unité de la conscience de soi. Voilà le point sur lequel il ne fallait cesser d'insister. Au lieu de cela on s'attacha à déduire *dogmatiquement* les conséquences renfermées dans l'idée de la simplicité de l'âme. La théorie des monades n'a sa raison d'être que parce qu'elle est un *développement logique* de la doctrine des atomes, comme aussi l'harmonie préétablie est une *transformation* indispensable de la nécessité naturelle des matérialistes. Mais ces vérités importantes perdent toute force probante dès que le dogmatisme s'en empare pour les *dériver* d'idées pures et les opposer d'une manière *absolue* au matérialisme. Celui-ci, d'un autre côté, n'était pas en mesure de devenir le système dominant en *comblant* ses lacunes incontestables. On était *fatigué* de cette éternelle unité de la dogmatique matérialiste; tout le monde soupirait après le moment où la vie, la poésie et les sciences positives viendraient faire une heureuse *diversion.* La conséquence de ces controverses *stériles* avait été de pousser Lessing dans le panthéisme, d'enlever à Gœthe toute confiance en la philosophie. Schiller se contentait d'admettre les faits psychologiques en laissant à la métaphysique le soin de les expliquer.

(A suivre.) J. F. Astié.

BULLETIN

THÉOLOGIE.

P. HOFSTEDE DE GROOT. BASILIDE, ET SON TÉMOIGNAGE RELATIVEMENT A L'AGE ET A L'AUTORITÉ DES ÉCRITS DU NOUVEAU TESTAMENT [1].

Ce petit ouvrage de 144 pages contient tous les matériaux essentiels d'une histoire du canon pendant les deux premiers siècles. Plusieurs de ces matériaux ont même été mis au jour ou employés pour la première fois par notre auteur. L'origine de l'écrit explique son titre un peu compliqué. M. de Groot a été frappé d'un passage des *Philosophumena*, ouvrage découvert en 1842 dans la bibliothèque du Mont-Athos et aujourd'hui généralement attribué à Hippolyte, évêque de Portus au commencement du IIIe siècle. Après avoir tiré les conséquences de ce passage, il énumère et évalue dans une première partie toutes les données historiques que fournissent les écrits des Pères relatives aux écrits du Nouveau Testament en général; et dans la seconde partie il met en relief celles de ces données qui concernent l'évangile de Jean en particulier.

Le passage qui lui sert de point de départ rapporte que Basilide et son fils Isidore se disaient disciples personnels de l'apôtre Matthias, qui leur avait transmis des enseignements secrets qu'il avait reçus lui-même privément de la bouche du Sauveur. Pour que cette prétention possédât la vraisemblance historique dont elle ne pouvait raisonnablement être dénuée, Basilide doit avoir vécu déjà dans le premier siècle, ce qui concorde avec les données des Pères, d'après lesquelles il a terminé sa carrière vers 135, pendant la persécution de Barcochebas. S'il avait alors l'âge de 60 à 70 ans, cela nous conduit à l'an 70 de notre ère comme date approximative de sa naissance. On voit à quelle haute antiquité remontent les citations de

[1] BASILIDES *am Ausgange des apostolischen Zeitalters als erster Zeuge für Alter und Auctorität neutestamentlicher Schriften, insbesondere des Johannesevangeliums, in Verbindung mit andern Zeugen bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts*, von P. Hofstede de Groot, Dr u. Prof. der Theol. an der Univ. zu Gröningen. *Deutsche vermehrte Ausgabe.* Leipzig 1868. Un vol.

nos livres bibliques, renfermées dans les écrits de cet hérétique; M. de Groot les énumère. Dans les quelques fragments qui nous ont été conservés de Basilide, par Hippolite surtout, se trouvent entremêlées avec plusieurs citations des livres de l'Ancien Testament (Genèse, Exode, Psaumes, Proverbes), onze citations de ceux du Nouveau (Luc et Jean, Romains, 1 et 2 Corinthiens, Ephésiens, 1 Pierre), avec des formules telles que celles-ci : *Comme il est dit* ou *écrit*; — *l'Ecriture dit*; — *ainsi qu'il est écrit dans les évangiles.* Il ressort de ces courts extraits que nous possédons, que les vingt-quatre livres de commentaires sur l'Evangile publiés par Basilide étaient, si l'on ose ainsi dire, saturés de citations de l'Ancien et du Nouveau Testament, et que les écrits apostoliques étaient à ses yeux revêtus exactement de la même autorité que les écrits mosaïques et prophétiques. Un fait non moins remarquable, c'est que Basilide ne cite pas une seule fois un ouvrage philosophique ou apocryphe; nos écrits bibliques constituent la seule autorité à laquelle cet hérétique ait recours, et cela à la fin du premier siècle et au commencement du second.

L'auteur étend ensuite son étude à une secte aussi et même plus ancienne que celle de Basilide, les *Ophites.* Ceux-ci faisaient procéder leur doctrine de Jacques, le frère du Seigneur, par l'intermédiaire d'une certaine Marianne. Pour émettre une telle prétention, ils devaient aussi remonter au premier siècle. Aussi Hippolyte les donne-t-il pour les plus *anciens prêtres de la doctrine gnostique.* On connaît leur idée fondamentale : le serpent (Gen. III) était pour eux le principe de la vraie sagesse. Nous pouvons constater qu'ils citaient, à côté d'Esaïe, des Psaumes, du Deutéronome, de la Genèse, les évangiles de Matthieu, de Luc et de Jean, les épîtres aux Romains, Corinthiens, Galates, Ephésiens. Ils emploient, de plus, un écrit apocryphe, l'évangile de Thomas. Paul est désigné par eux comme apôtre. Les formules de citation sont : *Il est écrit* ou *dit; l'Ecriture dit.*

L'auteur s'arrête ensuite à Valentin. Ce chef de secte se disait également instruit par un homme apostolique, Théodade, disciple de Paul. Il mourut vieillard, en Chypre, vers 160. Il pouvait donc réellement avoir connu quelques-uns des hommes instruits par Paul. M. de Groot constate l'usage abondant que faisaient Valentin et toute son école des écrits du Nouveau Testament. Héracléon, le disciple le plus illustre de Valentin, son contemporain, composa le premier commentaire connu sur l'évangile de Jean. M. de Groot rappelle ici l'étrange bévue échappée à M. Volkmar. Dans son pamphlet contre M. Tischendorf, le critique a prétendu qu'Héracléon, n'étant point nommé par Irénée, devait nécessairement avoir vécu après ce Père, ce qui ôterait toute importance à son travail sur Jean, puisqu'il est constant qu'à cette époque le quatrième évangile était déjà universellement reçu. Mais M. Tischendorf fait tomber d'un mot cette démonstration qui en soi était déjà fort hasardée en tant que reposant sur le périlleux *argumentum e silentio.* Il a cité un passage d'Irénée dans lequel Héracléon est expressément nommé.

En réunissant toutes les citations du Nouveau Testament que nous rencontrons chez ces gnostiques, les Ophites, Basilide, Valentin et quelques autres, nous trouvons, abstraction faite des passages de Jean chez Héracléon, 167 citations des écrits du Nouveau Testament. En échange nous ne rencontrons que quelques paroles empruntées aux évangiles apocryphes de Thomas et des Egyptiens. M. de Groot est ainsi conduit aux conclusions suivantes :

1° Les gnostiques ont immédiatement succédé aux apôtres : c'est là un fait dont le Nouveau Testament, les épîtres pastorales et l'Apocalypse, contiennent déjà les preuves ;

2° Tout en se réclamant d'un enseignement apostolique secret, les gnostiques cherchaient surtout à s'appuyer sur les livres du Nouveau Testament comme documents reçus dans l'Eglise ;

3° Les nombreux écrits apocryphes cités par les Pères datent en général d'un temps bien postérieur aux premiers gnostiques. Notre auteur se pose ici cette question intéressante : D'où vient que l'emploi du Nouveau Testament ait été beaucoup plus abondant chez les gnostiques que chez les Pères eux-mêmes ? Et il démontre que, tandis que les gnostiques se faisaient une arme du Nouveau Testament, dont ils tordaient le sens par une exégèse allégorique et forcée, les Pères, au lieu d'opposer la vraie exégèse à la fausse, trouvaient plus commode et plus sûr de se renfermer dans la forteresse de la tradition orale dont l'épiscopat était le dépositaire au sein de toutes les Eglises. Il leur eût été, à cette époque, bien malaisé de lutter victorieusement contre les gnostiques sur le pur terrain exégétique.

M. de Groot examine ensuite d'une manière très approfondie l'objection soulevée par l'école de Tubingue, qui consiste à dire que les citations du Nouveau Testament qu'Irénée et Hippolyte attribuent à Basilide et Valentin, etc., ne sont pas de ces chefs eux-mêmes, mais de leurs disciples qui ont vécu longtemps après eux. Ces citations ne sauraient donc prouver l'âge reculé des écrits bibliques. Par l'analyse détaillée des extraits d'Hippolyte, M. de Groot prouve que, quant à Basilide, cette supposition n'est nullement soutenable, et que les citations sont bien de lui. Quant à Valentin, on doit l'admettre pour plusieurs sinon pour toutes. Un passage remarquable du livre pseudo-épigraphique le Testament des XII patriarches, puis un autre de Cerdon, le maître de Marcion, du même temps (fin du premier siècle ou commencement du second), achèvent de prouver l'emploi des évangiles et des Actes des Apôtres à cette époque. Bien plus, il résulte de ces passages que ces livres faisaient déjà partie de collections plus ou moins considérables d'écrits sacrés.

De cette discussion générale, l'auteur passe à l'étude spéciale des témoignages concernant l'évangile de Jean ; c'est le sujet de la seconde partie. Nous ne relèverons qu'un seul passage, relatif à Papias, ce Père dont on a si souvent exploité le silence contre l'authenticité du quatrième évangile. Dans un fragment d'une main inconnue, publié déjà en 1744 par Vesozzi, d'après un manuscrit du Vatican, il est dit : « L'évangile de Jean a été composé et donné

à l'Eglise par Jean encore vivant: ainsi que Papias, qu'on appelle le Hiérapolitain, disciple bien-aimé de Jean, le raconte dans ses livres exotériques (exégétiques?), à la fin du cinquième livre.» Que serait-ce, si l'on retrouvait enfin l'ouvrage de Papias, qui existait encore au moyen âge, et que l'on vînt à constater la vérité de ce témoignage? Que deviendraient toutes les pages écrites par la critique moderne sur le prétendu silence de Papias touchant l'évangile de Jean?

Après avoir énuméré et apprécié les témoignages tirés des documents de l'Asie Mineure vers la fin du premier siècle, des écrits apocryphes d'Esdras et de Baruch, et du Testament des Douze patriarches, des livres des anciens gnostiques, Basilide, Ophites, Pérates, Valentin, Ptolémée, Héracléon, Théodote, de ceux des plus anciens Pères, Barnabas, Ignace, Hermas, Papias, Polycarpe, Justin Martyr, Tatien, l'épître à Diognète, de ceux de quelques sectes, les Montanistes, les Judéo-chrétiens, des Clémentines, enfin des écrits des adversaires eux-mêmes, ceux du quatrième évangile, les Aloges, et celui du christianisme en général, Celse. — l'auteur nous place à Rome, vers le milieu du second siècle. Là se rencontrent, dit M. de Groot, presque tous ces témoins, arrivés de toutes les contrées, Valentin d'Alexandrie, Ptolémée d'Arsinoé, Héracléon probablement aussi d'Egypte, Cerdon de Syrie, Marcion de Sinope dans le Pont, Justin de Flavia Neapolis en Palestine, Tatien d'Assyrie; tous ces hommes d'opinions diverses réunis dans cette capitale à cette époque s'accordent à reconnaître le quatrième évangile, cet écrit qui gênait à tant d'égards la plupart d'entr'eux, comme un écrit authentique. Cela serait-il possible, s'ils n'avaient connu ce livre si original, si différent des autres écrits évangéliques, dans leur propre patrie? Bien plus: Polycarpe, le disciple de Jean, paraît aussi au milieu d'eux, à Rome, vers 160. Il ramène à l'église orthodoxe un certain nombre de Marcionites et de Valentiniens. Ces derniers appuient leurs hérésies sur l'évangile de Jean, les premiers se moquent de ce livre. Entre Polycarpe et l'évêque de Rome, Anicet, ce livre ne manque pas non plus de jouer un rôle, puisque Anicet y a recours. Que fût-il infailliblement arrivé si l'opinion que l'on avait si universellement à Rome de cet évangile, n'eût pas été fondée? N'eût-elle pas succombé immédiatement, du moins chez les catholiques, devant le témoignage opposé d'un homme tel que Polycarpe qui avait connu personnellement l'apôtre Jean? Mais la conviction de tous demeure la même, dans le camp catholique aussi bien que chez les hérétiques. Cela est inconcevable, si Polycarpe n'a pas reconnu cet écrit comme provenant de son maître.

« Ainsi, dit en terminant l'auteur, la question des évangiles n'a rien à redouter de l'investigation, de la réflexion, de la science; elle ne peut que gagner à l'usage de tous ces moyens. L'inimitié contre le christianisme est étrangère à l'étude sérieuse, à la vraie science. Elle réside dans les présuppositions arbitraires, dans les préjugés. Chaque nouvelle découverte apporte de nouveaux témoignages en faveur de l'Evangile éternel, et en particulier de son monument le plus magnifique, le récit du disciple qui a reposé sur

le sein de Jésus et qui a parlé de la manière la plus élevée du Fils unique de Dieu et de la gloire qu'il avait dans le sein du Père avant la fondation du monde [4]. » F. Godet.

A. PHILIPPI. COMMENTAIRE SUR L'ÉPITRE DE SAINT PAUL AUX ROMAINS [2].

L'orthodoxie luthérienne n'a pas de représentant plus décidé que M. le professeur *Philippi*, de Rostock. Il l'a défendue avec vigueur contre M. *Hofmann*, qui, dans son livre *Schriftbeweis*, s'écartait du dogme traditionnel de la *satisfactio vicaria* [3]. Quelques années après, en 1859, il a entrepris de soutenir dans une dogmatique complète [4], l'édifice entier de la doctrine ecclésiastique. Son *commentaire sur l'épitre aux Romains* [5] a le même caractère. M. Philippi, en effet, ne s'est pas borné à établir le sens grammatical du texte: il n'a pas cru pouvoir écarter la discussion des questions dogmatiques que soulève l'exposition de l'apôtre.

Un travail exégétique n'a guère d'intérêt que par les détails. Il faudrait prendre chapitre après chapitre, verset après verset, presque mot après mot. Cela nous est malheureusement impossible ici. Nous nous bornerons à présenter l'interprétation, donnée par l'auteur, de quelques-uns des principaux passages de l'épître aux Romains.

(I, 3-4). — « *Au sujet de son Fils, né, selon la chair, de la postérité de David, établi Fils de Dieu en puissance, selon l'esprit de sainteté, par la résurrection des morts, Jésus-Christ, notre Seigneur.* » L'expression υἱὸς θεοῦ n'est pas seulement un titre messianique; elle désigne toujours chez Paul une relation métaphysique entre le Christ et le Père (Comp. VIII, 32: υἱὸς ἴδιος). — Conformément aux prophéties, le Fils de Dieu est né fils de David, et ce n'est que sous ce dernier rapport qu'il est un γενόμενος, un être né dans le temps; en tant que Fils de Dieu, il existe de toute éternité. Cependant il n'est pas devenu un fils de David par une transformation de son immuable divinité (ce n'est que dans le panthéisme que l'infini devient fini), mais en acceptant l'humanité dans l'unité de sa personne divine. Puis, *par sa résurrection d'entre les morts*, il a été *établi* (aux yeux des hommes) *Fils de Dieu en puissance* (Filius Dei potens), *selon l'esprit de sainteté.* — Si la σάρξ

[1] Cette citation est un *extrait* des dernières pages du livre.

[2] *Commentar über den Brief Pauli an die Römer*, 3te verbesserte und vermehrte Aufl. Gr. 8°, XVIII et 712 p.

[3] Voir l'avant-propos de la seconde édition du Comm. sur l'ép. aux Rom., et l'écrit intitulé : *Hr. Dr. Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre.* Frankf. 1856 — M. Hofmann répondit par ses *Schutzschriften für eine neue Weise alte Wahrheit zu lehren.* Nœrdl. 1856.

[4] Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre.* Stuttg., 1859, 3 vol.

[5] La première édition a paru en 1848, la seconde en 1856 et la troisième en 1866.

(v. 3) désigne la nature humaine de Christ, le πνεῦμα doit être le principe supérieur, divin en lui, non le Saint-Esprit. L'essence spirituelle est attribuée au Fils de Dieu, et sans doute sa nature divine est appelée ici *esprit de sainteté*, parce que le mot *chair* pouvait éveiller l'idée de faillibilité, de peccabilité. Le Christ a vécu *en forme de chair de péché;* cependant il est demeuré *Fils de Dieu en puissance, selon l'esprit de sainteté*, et il a été manifesté comme tel par *sa résurrection d'entre les morts.*

La divinité de J.-C. est encore plus clairement exprimée dans IX, v. 5:... « ἐξ ὧν (πατέρων) ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων « θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας... desquels (pères), *en ce qui regarde « la chair,* (est sorti) *le Christ, qui est Dieu au-dessus de toutes cho- « ses, béni éternellement.* — L'interprétation qui rapporte cette doxologie (ὁ ὢν etc.) à Christ est non-seulement la plus naturelle, mais la seule possible: car τὸ κατὰ σάρκα ne peut être que le premier terme d'une opposition, et les mots suivants doivent être pris pour le second terme, si, comme c'est le cas dans ce passage, ils forment une antithèse naturelle. Cela est d'autant plus nécessaire ici que τὸ κατὰ σάρκα n'est mentionné qu'en vue de ce qui suit. Si l'apôtre n'avait pas eu l'intention de relever la divinité de Christ, il aurait écrit simplement: ἐξ ὧν ὁ Χρίστος. — On objecte que nulle part l'apôtre ne donne à J.-C. le titre de *Dieu*, et que, s'il l'avait fait une fois, il l'aurait fait souvent. — Mais on oublie que presque partout il le désigne indirectement comme Dieu. Il lui attribue des perfections divines, comme l'éternité (Col. I, 15-17), et la toute-présence (Eph. I, 23), des œuvres divines, comme la création et la conservation du monde (Col. I, 16-17), le jugement (Rom. XIV, 10), etc. Enfin les titres qu'il lui donne: υἱός, εἰκὼν θεοῦ, πρωτότοκος, κύριος (trad. de יהוה dans les LXX), ont la même valeur que celui de θεός. Si donc Paul a considéré Christ comme Dieu, il pouvait l'appeler Dieu, et notre passage montre qu'il l'a fait. Il ne l'aurait fait nulle part ailleurs, que cela ne prouverait pas qu'il ne l'ait pas fait ici. Mais plusieurs fois, dans les épîtres de Paul, Jésus-Christ reçoit le titre de Dieu. Eph. V, 5; Tite, II, 13, etc.

Notre interprétation a été généralement admise dans l'Eglise. On cherche à y échapper, en plaçant un point après πάντων, ou préférablement après σάρκα, pour obtenir une doxologie de Dieu, le Père, non de Jésus-Christ. Mais cette ponctuation est inacceptable, car il n'y aurait plus rien qui fît opposition à τὸ κατὰ σάρκα, et de plus, si la doxologie, ὁ ὢν etc., était indépendante de ce qui précède, il faudrait, d'après l'usage constant de l'hébreu, des LXX, des apocryphes et du N. T., que εὐλογητός fût en tête de la phrase ou que le verbe (ἔστω) ne fût pas sous-entendu.

Après la salutation (I, 1-7) vient l'introduction qui se termine dans les v. 16 et 17 par l'indication du sujet de l'épître: « *La jus- « tice de Dieu se révèle en lui* (c'est-à-dire dans l'évangile) *de la foi « pour la foi, selon qu'il est écrit: Le juste vivra par la foi.* » — L'évangile est une puissance salutaire, parce qu'il révèle la *justice de Dieu*, non la justice que Dieu possède, mais celle qui vient de Dieu, ou plus exactement encore, la *justice valable devant Dieu,*

celle que Dieu tient pour telle. L'évangile fait connaître que cette justice vient *de la foi sur la foi*. La foi est la condition de la justice, comme aussi l'organe qui la reçoit, et la justice vient *sur la foi*, c'est-à-dire sur les croyants (Comp. III, 22). Ce grand principe de la justification par la foi est confirmé par une citation de l'A. T. : « *Le juste vivra par la foi* » (Hab. II, 4). La traduction : « Le juste par la foi, vivra, » n'est pas autorisée par le texte hébreu.

Pourquoi la foi seule donne-t-elle la justice? Parce que tous les hommes sont pécheurs. Ils n'ont donc par leurs œuvres aucun droit devant Dieu, et ne peuvent que chercher un refuge dans la grâce divine par la foi. Dans I, 18 — III, 20, l'apôtre montre que tous les hommes sont pécheurs; puis dans III, 21-31, il présente la foi à l'évangile comme l'unique moyen de justification : « *Mais, maintenant sans la loi la justice de Dieu a été manifestée (la loi et les prophètes lui rendant témoignage), la justice de Dieu par le moyen de la foi en J.-C., pour tous ceux et sur tous ceux qui croient. Car il n'y a point de différence, puisque tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, étant justifiés gratuitement par sa grâce, par le moyen du rachat qui est en J.-C., que Dieu a manifesté comme propitiatoire par le moyen de la foi, par son sang, pour montrer sa justice, parce qu'il avait passé par dessus les péchés qui précédèrent pendant le support de Dieu, pour montrer* (dis-je) *sa justice dans le temps présent, afin qu'il soit juste et justifiant celui qui est de la foi.* » La justice de Dieu se révèle *sans la loi*. La loi en effet n'y concourt d'aucune manière, car elle révèle le péché, l'évangile la justice. La loi dit : Juste et heureux qui m'observe! L'évangile de Jésus-Christ : Juste et heureux qui croit en moi! La loi exige sans donner, l'évangile donne sans exiger. Comme personne n'observe ni ne peut observer la loi, ce sont les dons seuls de l'évangile, sans les exigences de la loi, qui nous révèlent la justice valable devant Dieu. Tous les hommes sont *privés de gloire devant Dieu*; car d'une part ils ont péché, d'autre part ils sont justifiés gratuitement, par la grâce de Dieu, *par le moyen du rachat qui est en J.-C.* La grâce de Dieu est la cause première, la rédemption est le moyen de la justification de l'homme. Il faut conserver au mot ἀπολύτρωσις l'idée d'un rachat, du payement d'une rançon (I Cor. VI, 20; Gal. III, 13, etc.). Le prix du rachat est le sang de Christ (Eph. I, 7).

Nous sommes rachetés de la coulpe du péché, puis de la punition du péché (colère de Dieu et mort), enfin de la domination du péché et de Satan. Au v. 22, l'apôtre a dit que la justice de Dieu nous est communiquée *par le moyen de la foi en J.-C.*, et maintenant (v. 24) c'est *par le rachat qui est en J.-C.* Cela ne peut se concilier qu'en considérant la foi comme le moyen *subjectif*, le rachat, comme le moyen *objectif* de la justification. En effet, Dieu a établi J.-C. comme *propitiatoire*[1]. De même que, sous l'ancienne alliance,

[1] M. Philippi (p. 104-108) maintient la traduction ordinaire de ἱλαστήριον et repousse le sens de *sacrifice expiatoire*, adopté par un grand nombre d'exégètes modernes.

le propitiatoire recouvrait la loi et par la vertu du sang expiatoire dont il était arrosé suspendait la condamnation prononcée, de même Christ par son sang nous a rachetés de la malédiction de la loi. Dieu l'a établi comme propitiatoire par le moyen de la foi, « *par son sang, pour montrer sa justice*, non sa bonté, sa fidélité, mais sa justice, au sens juridique du mot. Il montre cette justice en ce qu'il exige pour la justification de l'homme le sang de la victime expiatoire. Jésus-Christ a par son sacrifice apaisé la colère de Dieu contre le péché. C'est là, sans doute, une manifestation de l'amour divin; mais la *nécessité* du sacrifice repose toujours sur la justice de Dieu, qui réclamait une satisfaction. Dieu a montré sa justice, « afin d'être juste (c'est-à-dire reconnu pour tel) et *justifiant celui qui est de la foi en Jésus.*

Les versets 24-26 nous présentent le sommaire de la doctrine évangélique de la justification par la foi. Ils nous montrent la χάρις et la δικαιοσύνη de Dieu, que le péché de l'homme avait séparées, réunies de nouveau et comme réconciliées par l'ἀπολύτρωσις ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ. Cette rédemption assure la δικαίωσις, qui consiste dans le pardon des péchés, et le moyen pour l'homme de se l'approprier, c'est la πίστις. La foi, l'élément subjectif de la justification, est plus qu'une simple adhésion de l'esprit au dogme de l'expiation. elle est une confiance du cœur dans la promesse de la grâce de Dieu en J.-C. Cette foi justifiante n'est pas une œuvre de la nature, mais déjà un effet de la grâce de Dieu. Elle n'est que le résultat de « l'attraction du Père vers le Fils par l'Esprit. » Si la foi venait en quelque mesure de nous, notre justification serait en partie notre œuvre et tout sujet de nous glorifier devant Dieu ne serait pas exclu. La foi n'est autre chose que le renoncement à toute œuvre propre et à tout mérite, en faveur de l'œuvre et des mérites de Christ. En d'autres termes, elle n'est que l'organe par lequel l'homme injuste saisit la justice de Christ. La foi ne nous justifie pas par sa valeur morale, par son excellence, ni par l'amour et les bonnes œuvres qu'elle produit, mais uniquement par son objet, par son contenu, par la justice de Christ qu'elle embrasse. C'est bien là l'idée de Paul; car la question qu'il se pose: « Demeurerons-nous dans le péché, afin que la grâce abonde? » (VI, 1) ne s'expliqueraient pas si, dans la foi justifiante, il avait déjà compris le renouvellement du cœur. Ainsi se trouve confirmée par l'Ecriture la doctrine protestante de l'*imputatio justitiae Christi*, de la *justificatio solâ fide, non propter fidem, sed per fidem.* La foi n'a de valeur dans l'acte de la justification, que par le sang de Christ qu'elle saisit (V, 1) et par la grâce de Dieu sur laquelle elle s'appuie (III, 24). La doctrine protestante est la seule dans laquelle ces trois éléments (χάρις, αἷμα et πίστις) qui concourent à la justification, rendent un accord harmonieux. Dans toute autre combinaison, ils produisent une dissonance criante.

Au chap. IV, Paul confirme par l'exemple d'Abraham la doctrine de la justification par la foi; « *Car que dit l'Ecriture? — Abraham « crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice* » (Rom. IV, 3). Cette citation est tirée de Gen. XV, 5, 6, où nous voyons que Dieu avait

promis à Abraham un fils, puis une postérité aussi nombreuse que les étoiles du ciel. Comment la foi d'Abraham en cette promesse a-t-elle pu le justifier? Ce n'est pas seulement parce qu'il crut à la naissance d'Isaac et à sa postérité selon la chair; car il n'y aurait alors de commun entre une pareille foi et la foi chrétienne, que la disposition du cœur, la confiance; or nous venons de voir que, d'après Paul, la foi qui justifie n'est pas la foi subjective, mais la foi objective, le contenu de la foi. Il faut donc que la foi d'Abraham ait eu le même objet que la nôtre; sinon l'apôtre, en citant l'exemple du patriarche, renverserait lui-même la théorie de la justification, qu'il vient d'établir. Abraham attendait le Messie. S'il crut d'une foi si ferme à la promesse d'une postérité selon la chair, c'est qu'il croyait avec non moins de fermeté à la promesse d'une postérité spirituelle. Sa foi, quoiqu'elle fût sans doute moins claire, moins précise, moins constante, avait donc en réalité le même contenu que la foi chrétienne; elle se rapportait au même objet, elle pouvait par conséquent être imputée à justice. « L'objet de la foi justifiante d'Abraham se composait, selon l'apôtre, de trois éléments: le *pardon des péchés* (v. 3 et 5), la *postérité spirituelle* (v. 16 et 17) et l'*héritage éternel*[1] (v. 13); mais le lien qui réunit ces trois éléments de la foi du patriarche, qui leur sert de centre et de fondement, c'est Christ, sans lequel il n'y a point de pardon des péchés, car lui seul nous l'a fait obtenir, point de communauté des croyants, car lui seul l'a formée par son Esprit, point d'héritage éternel, car lui seul nous l'a acquis. Si dans ce qui suit (v. 18-22) la foi justifiante d'Abraham se rapporte cependant à la naissance d'Isaac, c'est seulement en tant que la foi par laquelle Abraham embrassait la promesse d'une postérité manifestait, en même temps, qu'il attendait avec confiance le Messie (dont la naissance avait pour condition celle d'Isaac), ainsi que le pardon des péchés, la postérité spirituelle et l'héritage céleste, dont Christ était le seul fondement et le seul dispensateur. »

Dans V, 12-14, c'est encore l'interprétation traditionnelle qu'il faut suivre : « *De même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé sur tous les hommes, parce que tous péchèrent,* » etc. — Par un seul homme le péché est entré dans le monde, le péché comme acte et comme penchant tout ensemble, et par le péché la mort, mort physique, mort spirituelle, mort éternelle, et, par suite, la mort a passé sur tous les hommes, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, *parce que tous péchèrent.* — Le verbe ἁμαρτάνειν signifie commettre un *acte* de péché, non être ou devenir pécheur. Le sens apparent de la phrase serait donc que la mort est venue sur tous les hommes, parce que tous ont imité par leurs actes le péché d'Adam. Mais cette interprétation ne tient aucun compte de ce fait, que dans tout ce passage (voir en particulier le v. 19) l'apôtre établit une relation réelle entre le

[1] Κληρονόμος κοσμοῦ. — Le κόσμος est ici le monde glorifié, les nouveaux cieux et la nouvelle terre (2 Pierre III, 13), la création affranchie de la vanité et de la corruption (Rom. VIII, 18, etc.).

péché de l'humanité et celui du premier homme. En outre, il n'y aurait plus un parallélisme exact entre le premier et le second Adam. Christ est l'auteur de la justice et de la vie; Adam, pour être, par antithèse, un type de Christ, doit donc être l'auteur du péché et de la mort. Or, il ne serait que l'auteur de la mort, si ses descendants n'avaient aucune part à son péché, et s'ils ne mouraient que pour avoir, chacun à leur tour, librement imité la chute de leur premier père. La pensée de Paul, comme le montrent les versets suivants, est plutôt celle-ci : *La mort est venue sur tous les hommes, parce que tous péchèrent*, etc., ἐν Ἀδάμ, *Adamo peccante* (Bengel), *ipso actu quo peccavit Adamus* (Koppe), ce qui revient, pour le fond, à l'interprétation d'Augustin : « *in quo omnes peccaverunt.* » C'est la volonté générale de l'humanité qui, en Adam, a transgressé la loi de Dieu. Dès lors le péché est *nécessaire*, car il n'est qu'une conséquence de la chute ; mais il est *libre*, parce que cette direction funeste, prise une fois pour toutes par l'humanité, l'a été librement, et que chaque homme, usant de sa liberté pour appliquer à ses actes individuels le péché du genre humain, se détermine personnellement dans le même sens qu'il s'est déjà déterminé génériquement.

L'apôtre avait à plusieurs reprises, dans les six premiers chapitres, insisté sur l'impuissance de la loi à donner la justice, la sanctification et la vie. Il avait dit que la loi produit la colère (IV, 15), qu'elle est survenue afin que l'offense se multipliât (V, 20). Il était temps de montrer que malgré cela la loi est sainte et qu'elle remplit un office important dans l'œuvre de la régénération. C'est ce que fait l'apôtre, en répondant à cette objection : *La loi est-elle péché?* (VII, 7-25). — La première partie de cette péricope (v. 7-13) nous dépeint l'état de l'homme irrégénéré, d'abord la fausse sécurité dans laquelle il vit en l'absence de loi, puis le trouble que produit la connaissance de la loi. Quant à la seconde partie (v. 14-25), les avis sont partagés. L'exégèse traditionnelle, depuis Augustin, entend ce passage de l'homme régénéré, tandis que la plupart des interprètes modernes y voient un tableau de l'homme irrégénéré. La première opinion est seule admissible. On sent, à l'émotion de Paul, qu'il parle par expérience, que la lutte morale qu'il décrit, il la soutient encore. Puis, dirait-il de l'homme irrégénéré qu'il se soumet à la loi de Dieu, quant à l'entendement (v. 25), qu'il y prend plaisir selon l'homme intérieur (v. 22) ? Celui auquel de telles expressions peuvent être appliquées, n'est plus charnel seulement; il est déjà, quant à son moi véritable, sous l'influence de l'esprit. Au reste, il ne faut pas oublier que nous n'avons ici qu'une des faces de la vie spirituelle du chrétien, la lutte contre le vieil homme. Pour compléter le tableau, il faut y joindre les onze premiers versets du chapitre suivant, qui nous montrent l'homme régénéré affranchi de la loi du péché et de la mort par la loi de l'esprit de vie qui est en Jésus-Christ (VIII, 2).

Dans les chap. IX-XI, où est exposé le plan de Dieu par rapport à Israël, M. Philippi s'attache à repousser la théorie de la prédestination absolue. L'exclusion des Juifs du salut messianique parais-

sait en contradiction avec la parole divine. Pour donner à cette parole son vrai sens, Paul remonte jusqu'aux origines du peuple et montre qu'Isaac a été préféré à Ismaël, Jacob à Esaü, sans aucun égard au droit de naissance ou au mérite des œuvres (IX, 6-13). L'élection divine n'est donc fondée sur aucune circonstance extérieure, elle dépend uniquement de la volonté de celui qui appelle. Mais il ne suit pas de là que cette libre détermination de Dieu soit arbitraire. La volonté de Dieu peut fort bien s'être liée elle-même à une règle qui sera, par exemple, la sagesse, la justice et l'amour. Cela n'est pas dit expressément dans notre passage, c'est pourquoi la prédestination absolue peut en apparence s'y appuyer ; mais le contraire n'est pas dit non plus. L'explication dans le sens de la prédestination absolue n'est donc que possible, elle n'est pas nécessaire. Ce qu'il y a de dur dans la théorie de la prédestination absolue, ce n'est pas qu'elle attribue à Dieu le droit, qu'il possède sans doute, de condamner et de sauver *absoluto decreto ;* mais c'est de prétendre que Dieu fait réellement usage de ce droit. On porte ainsi le trouble dans l'harmonie des perfections divines, on absorbe la sagesse, l'amour et la justice dans l'idée abstraite de la puissance, au lieu de considérer la puissance comme dirigée par les autres perfections de Dieu. L'arbitraire absolu n'est pas la vraie liberté, il en est plutôt le contraire.

Israël n'est pas parvenu à la justice, parce qu'il a cherché à l'obtenir par les œuvres de la loi, non par la foi. Dieu a-t-il donc rejeté son peuple (XI, 1)? Non ; car l'apôtre lui-même et un certain nombre de ses compatriotes ont accepté la grâce de Dieu en Jésus-Christ. De plus, l'infidélité des Juifs n'est que temporaire. Si leur défection et la *perte* (ἥττημα) qu'ils ont ainsi fait éprouver au royaume de Dieu sont la richesse des nations, combien plus le sera leur *complément* (πλήρωμα), c'est-à-dire le complément qu'ils apporteront pour réparer cette perte, en rentrant eux-mêmes dans le royaume de Dieu ! Le péché des Juifs a produit comme une lacune dans le royaume de Dieu, leur conversion viendra la combler (XI, 11-15). Mais auparavant, il faut que les païens aussi apportent leur complément au royaume de Dieu (XI, 25-26). — Ce complément des nations, qui entre dans le royaume de Dieu à la place des Juifs incrédules, peut être plus ou moins considérable ; mais, quand il sera entré, l'endurcissement du peuple élu cessera, *tout Israël sera sauvé*, c'est-à-dire rentrera dans la théocratie, pour en faire partie au même titre que les autres nations. Chacun des Israélites pourra profiter des moyens de salut individuel mis ainsi à sa portée. Tous le feront-ils ? L'amour de Paul et son ardent espoir ne connaissent point d'exception. — L'apôtre ne détermine rien de précis sur l'époque de la conversion d'Israël. Il dit seulement que le complément nécessaire des Gentils doit entrer dans le royaume de Dieu, avant que le peuple juif y entre à son tour, et que cet évènement produira parmi les nations encore étrangères à l'alliance de grâce un grand réveil, comme une « *résurrection d'entre les morts* » (v. 15). Après cela Jésus-Cnrist lui-même reviendra. — Dans un appendice ajouté au chap. XI, dans la troisième édition, M. Philippi

modifie sensiblement l'opinion qu'il a émise sur la conversion d'Israël dans son commentaire. Paul n'annoncerait pas qu'Israël tout entier ou une grande multitude des Juifs se convertiront simultanément dans les derniers temps ; il dirait seulement que jusqu'à la fin du monde la conversion *successive* des Israélites se poursuivra et qu'un grand nombre d'entre eux parviendront à la foi et au salut éternel. La principale raison qui a engagé l'auteur à changer ses vues précédentes et à se joindre à la majorité des théologiens luthériens et à Luther lui-même, c'est que l'idée d'une conversion subite et universelle du peuple d'Israël nous ramènerait à la doctrine de la prédestination et au particularisme juif que Paul n'a cessé de combattre dans son épître. Le sens des versets 25 et 26 devient donc celui-ci : *Jusqu'à ce que le complément des nations soit entré, un endurcissement partiel demeure sur Israël, et de cette manière* (c'est-à-dire parce que cet endurcissement n'étant pas partiel, un grand nombre de Juifs se convertiront successivement), *tout Israël sera sauvé*, par où il faut entendre l'Israël qui ne l'est pas selon la chair seulement, mais selon l'esprit, le λεῖμμα κατ' ἐκλογήν.

Fréd. RAMBERT.

ALB. REVEL. ÉPITRE DE SAINT JAQUES [1].

Voici le premier essai original d'exégèse biblique qui ait paru en Italie depuis la fondation de la mission actuelle. L'auteur est professeur de langue grecque au collége vaudois de Torre-Pellice.

Ce travail se divise en deux parties: 1° Une nouvelle traduction du texte de Jaques, accompagnée de nombreux renvois ; 2° Une exposition historico-dogmatique de l'épître.

La traduction se recommande par quelques expressions et tournures heureuses qui la rendent plus exacte que celle de Diodati, et par les renvois qui se divisent en deux groupes distincts: les parallèles des mots et les parallèles des idées. Cette version est une étude consciencieuse, non-seulement du texte de Jaques, mais d'une portion notable du langage biblique. Aussi peut-elle être fort utile même aux plus avancés.

Dans l'exposé historico-dogmatique, l'auteur traite des points suivants: 1° le caractère de l'écrivain sacré; 2° la personne de Jaques ; 3° les lecteurs de l'épître; 4° sa doctrine.

Relativement au premier point, l'auteur signale la ressemblance de Jaques avec les prophètes, qui se montre à la fois dans la puissance de la pensée et dans la richesse de l'imagination.

En ce qui concerne la personne de Jaques, l'auteur, après avoir dressé un tableau de tous les homonymes et de leurs marques dis-

[1] *Epistola di San Jacobo*, Nuovamente tradotta sul testo, e corredata di copiosi raffronti, con una Esposizione storico-dommatica, per Alberto Revel. Firenze. Tipog. Claudiana, 1868.

tinctives, se range à l'opinion qui attribue notre épître à Jaques, frère du Seigneur, et chef de l'église de Jérusalem.

Quant aux lecteurs de l'épître, l'auteur les voit dans les *Judéo-Chrétiens*, au moment de la transition entre la synagogue et l'église, ce qui explique leur peu de vie et d'homogénéité sous le triple rapport social, moral et religieux. A ce dernier point de vue, M. Revel caractérise nettement leur tendance en la nommant un *déisme pratique*.

Enfin pour exposer la doctrine de Jaques, l'auteur examine dans six discours les sujets suivants: La loi parfaite; — Dieu, le Père; — Jésus-Christ; — Le salut; — La justification; — La perfection.

Sans entrer dans chacun de ces sujets, notons seulement la manière dont notre exégète résout la grande difficulté de cette épître, l'apparente contradiction entre Paul et Jaques, relativement à la justification. La solution de la question est implicitement contenue dans ce que l'auteur dit de la tendance déiste des lecteurs de l'épître.

M. Bonnet avait déjà déclaré d'après Gerlach: « Il n'y a pas dans cette épître un mot, une syllabe qui puisse donner lieu de penser que la doctrine de la justification par la foi régnait dans l'esprit des lecteurs, de manière à ce qu'ils en eussent abusé pour tomber dans l'antinomianisme; ils sont précisément à l'extrême opposé dans leur judaïsme, si peu pénétré encore de l'évangile. » Dans le même sentiment, M. Revel distingue entre les deux sens du mot *foi:* la *foi-confiance* de Paul et la *foi-croyance* de Jaques; — entre les deux sens du mot *justification:* le sens paulinien d'*imputation gratuite de justice devant Dieu pour le salut*, et le sens pratique de *déclaration de justice par les œuvres devant les hommes;* — et enfin entre les deux sens du mot *œuvres:* les œuvres *légales* et les œuvres *pratiques*. Il en conclut qu'il n'y a pas contradiction entre les deux écrivains sacrés. Mais il va plus loin. Rattachant cette polémique à la situation des lecteurs, il en fait l'antithèse et la condamnation du déisme. — Quant à l'ensemble de l'épître, l'auteur en relie tous les sujets à l'idée de la *sagesse*, dans laquelle il voit, avec Schneckenburger, le lien d'unité et le résumé de l'épître entière. Voici le plan ou la division que M. Revel propose: 1° épreuve et tentation (I, 2-15); — 2° la parole de vérité ou la loi parfaite de la liberté (I, 16-27); — 3° organisme de la loi de la liberté (II, 1-13); — 4° foi et œuvres, déisme et obéissance (II, 14-26); — 5° doctoromanie (III); — 6° orgueil de la vie, amour du monde (IV, V, 6); — 7° longanimité (V, 7-11); — 8° préceptes détachés (V, 12-20). — L'idée de la *sagesse* traverse et domine tous ces sujets.

La brochure de M. Revel se termine par un index alphabétique de l'épître, qui à lui seul est toute une étude, et qui peut être d'un grand secours soit pour l'étude du texte, soit pour celle de la doctrine.

O. Cocorda.

PHILOSOPHIE.

HERMANN-SAMUEL REIMARUS [1].

L'attention a été ramenée sur Reimarus en ces derniers temps par diverses publications. Dans son volume sur *Leibnitz et son école*, M. Kuno Fischer a fait une très belle place au savant professeur de Hambourg. Le Dr Strauss a consacré, il y a quelques années, tout un volume à l'auteur de cette *Apologie des adorateurs de Dieu selon la raison*, dont quelques chapitres, publiés par Lessing, sont devenus fameux sous le nom de *Fragments de Wolfenbüttel*. Tout récemment enfin, un pasteur de Hambourg, M. Mönckeberg, a donné, dans une galerie de théologiens hambourgeois, le portrait de Reimarus auquel il a joint celui d'un autre libre penseur de la même époque, J.-Chr. Edelmann.

Hermann Samuel Reimarus était né à Hambourg, le 22 décembre 1694. Après avoir fait ses premières études au *Johanneum* et au gymnase de sa ville natale, sous la direction de son père, puis du célèbre Fabricius, qui étaient tous deux professeurs dans le premier de ces établissements, il se rendit en 1714 à l'université d'Iéna. La théologie était son champ d'études spécial, mais il ne s'appliqua pas moins ardemment aux langues anciennes et à la philosophie. A Wittenberg, où il se rendit en 1716, il fut nommé suppléant de la Faculté de philosophie. Quelques années plus tard (1723), il fut appelé à Wismar comme directeur du Collége de cette ville. Il y séjournait depuis quatre ans lorsque la place de professeur des langues orientales devint vacante au gymnase de Hambourg. Par attachement pour sa ville natale, Reimarus postula cette place, et sans se laisser séduire par les plus brillants appels du dehors, il y resta jusqu'à sa fin, c'est-à-dire pendant quarante ans (1728-1768). Son activité intellectuelle était extrême. Non-seulement la philologie, mais les mathématiques, la philosophie, la théologie, la littérature, l'histoire, l'économie politique lui étaient familières. Il avait de plus un goût tout particulier pour les sciences naturelles. Cependant, avec le temps, ce fut la philosophie qui obtint la plus grande part dans ses pensées et dans ses travaux. D'importants ouvrages, dans des branches fort diverses, furent le fruit d'études si variées. Comme philologue, il a donné une édition de Dion Cassius, préparée déjà par son ancien maître, Fabricius, mais où il restait encore beaucoup à faire. Comme philosophe et surtout comme logicien, il a publié un

[1] *Kuno Fischer*, Geschichte der neuern Philosophie. 2ter Band : Das Zeitalter der deutschen Aufklärung. Leibnitz und seine Schule. — Mannheim, 1855, 1te Auflage ; 1867, 2te Auflage.

D. F. Strauss, Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Leipzig, 1862.

C. Mönckeberg, Hermann Samuel Reimarus und Johann Christian Edelmann. Hamburg, 1867.

Traité du droit usage de la raison (Vernunftlehre als Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft, 1756); comme théologien et naturaliste, il a écrit des *Dissertations sur les principales vérités de la religion naturelle* (1755), et des *Considérations générales sur les instincts des animaux* (1760). Voici en quels termes, à propos de l'ouvrage de Reimarus sur la religion naturelle, M. Kuno Fischer apprécie le rôle qu'a rempli notre philosophe dans l'école de Leibnitz :

« Ce que Wolf avait fait indirectement, fut fait directement par Reimarus, qui est de beaucoup, l'esprit le plus marquant et le plus vigoureux de toute l'école. Wolf avait admis la possibilité d'une révélation surnaturelle à des conditions telles que cette possibilité devenait illusoire ; Reimarus nie franchement cette possibilité. Les principes que Wolf et Baumgarten avaient exposés systématiquement sont poussés à leurs conséquences naturelles par ce logicien éminent, qui est aussi le meilleur écrivain de son groupe, et sont appliqués à la critique de la religion positive et en particulier de la religion biblique et chrétienne. Dans son livre *Sur les principales vérités de la religion naturelle*, Reimarus nie qu'il puisse y avoir d'autre miracle, d'autre révélation de Dieu que la création même du monde ; il montre qu'au point de vue de la nécessité morale, une telle révélation surnaturelle est impossible, qu'au point de vue du plan divin et des perfections divines elle serait contradictoire. Il exprime ainsi la pensée intime du déisme. « Si Dieu faisait tout d'une manière immédiate et par des miracles, il serait seul à tout faire, et alors pourquoi aurait-il créé les choses finies ? S'il contrariait à tous moments les actes des substances créées et les lois de leur nature, pourquoi aurait-il établi ces lois ? Faire des miracles après la création, ce serait anéantir la nature et l'avoir créée en vain, non la conserver, et pour cela il faudrait que Dieu n'eût pas su choisir les moyens naturels adaptés à son but ou qu'il changeât souvent ce but lui-même. » Ce qui est dit ici du miracle s'applique à toute révélation surnaturelle qui ne peut avoir lieu que par la voie du miracle.

« La religion doit donc s'appuyer sur la connaissance naturelle seule, et la religion naturelle doit nécessairement entrer en conflit avec la religion révélée, la première ayant seule pour elle la vérité. Ici Reimarus se sépare nettement de Leibnitz et de Bayle. Reimarus est d'accord avec Leibnitz en ce point que la raison et la religion sont conciliables, qu'il y a une religion de la raison : mais tandis que Leibnitz cherche à concilier la religion de la raison avec la révélation, Reimarus ne reconnaît à la révélation ni vérité, ni valeur religieuse. Reimarus est d'accord avec Bayle en ce point que la raison et la révélation se contredisent ; mais tandis que le sceptique ne veut, vis-à-vis de la raison, fonder la religion que sur la révélation, le déiste ne veut, vis-à-vis de la révélation, fonder la religion que sur la raison. Bayle subordonne une fois pour toutes la raison humaine à la révélation ; Reimarus, au contraire, subordonne la révélation à la raison. Ces deux hommes sont donc ici en contradiction parfaite : au point de vue de l'esprit critique et du talent

dialectique, ce sont deux adversaires dignes l'un de l'autre ; mais le caractère et l'attitude de Reimarus sont relevés par une puissante conviction morale que le sceptique ne pouvait pas puiser dans la religion et ne savait pas trouver dans la raison.

« Le déisme pur, conclut M. Kuno Fischer, est incarné dans Reimarus avec tous ses facteurs positifs et négatifs. »

Mais le livre qui a le plus fait pour la renommée de Reimarus auprès de la postérité est un livre qui aujourd'hui encore n'existe qu'en manuscrit, mais dont plusieurs fragments ont été publiés à diverses époques : l'*Apologie pour les adorateurs de Dieu selon la raison.* Cette apologie consistant surtout en une attaque vigoureuse contre le christianisme, des raisons de prudence avaient empêché Reimarus de la publier de son vivant. Il l'avait écrite tout d'abord pour lui-même, et en mourant il l'avait léguée à la postérité, sans indiquer l'époque où la publication devait avoir lieu. Après sa mort, ses enfants furent retenus par les mêmes motifs que lui ; cependant ils permirent à Lessing, qui était leur ami et qui séjournait à Hambourg à l'époque de la mort de Reimarus, d'examiner les manuscrits de leur père. On lui confia même la copie d'un certain nombre de chapitres. Mais la famille désirait que l'ouvrage ne fût publié ni par fragments, ni en entier, et Lessing ne paraît avoir surmonté la résistance qui lui était opposée qu'en promettant de tenir absolument secret le nom de l'auteur. C'est pour cela que Lessing fit semblant d'avoir trouvé les fragments qu'il publia (1774-1777) parmi les manuscrits de la bibliothèque de Wolfenbüttel, comme il y avait trouvé réellement un ouvrage de Bérenger de Tours. C'est pour cela qu'il mit, autant qu'il put, les lecteurs sur une fausse piste, en indiquant comme auteur probable le malheureux J.-L. Schmidt, mort depuis longtemps, qui avait été poursuivi comme hérétique pour sa traduction de la Bible. Cependant le public ne s'y laissa pas tout à fait prendre, et de plusieurs côtés Reimarus fut désigné comme le véritable auteur. Mais Lessing et la famille Reimarus persistèrent dans leur silence, et l'origine des fameux *Fragments* resta longtemps douteuse. Dans un dictionnaire biographique publié en 1811, la question était encore donnée comme incertaine. Ce n'est qu'à partir de 1814 que le problème fut définitivement résolu, le fils de Reimarus ayant donné à la bibliothèque de Göttingen une copie de l'ouvrage complet avec une lettre où il déclarait que son père en était l'auteur ; plus tard il légua le manuscrit autographe à la ville de Hambourg. Ce manuscrit très considérable, dont les *Fragments* publiés par Lessing ne renferment qu'une petite partie, n'a, comme nous l'avons déjà dit, jamais été imprimé en entier. Les trois premiers livres seulement en ont été publiés (1850-52) par le Dr Wilhelm Klose dans la *Revue de théologie historique* de Niedner. Le Dr Strauss, qui avait pensé d'abord à une publication intégrale de l'œuvre, a jugé, après examen, que cela n'était pas possible, et s'est borné à en donner l'analyse et le commentaire dans son livre sur Reimarus. « Certes, dit-il, l'*Apologie* est une des œuvres les plus remarquables et des plus vigoureuses du siècle passé ; certes, il reste déplorable qu'elle n'ait pas été pu-

bliée au moment opportun et n'ait pu agir sur le mouvement intellectuel des années 1770-1780 avec la puissance propre à une œuvre scientifique d'ensemble. Mais si on voulait l'imprimer aujourd'hui, elle trouverait peu de lecteurs. Point de vue, allures, manière de voir et de dire, tout y est étranger à notre époque. Le vieux Reimarus a besoin, vis-à-vis de nos contemporains, d'un intermédiaire, d'un interprète. C'est là ce que j'ai voulu être. »

Une étude proprement dite sur l'*Apologie* de Reimarus et sur le jugement qu'en porte Strauss demanderait un article très développé. Peut-être le ferons-nous un jour. Nous n'avons voulu aujourd'hui que résumer les renseignements que nous donnent, sur le fragmentiste de Wolfenbüttel, les publications les plus récentes.

C. R.

SÉB. TURBIGLIO. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE. — DESCARTES, MALEBRANCHE, SPINOZA[1]. — ANALYSE DE LA PHILOSOPHIE DE LOCKE[2].

I

Le nom de M. Turbiglio est tout nouveau ; il est encore peu connu même en Italie. Mais dès sa première apparition dans le monde scientifique, il s'est attiré la bienveillante admiration des savants, et tout particulièrement les éloges de M. Ritter. L'auteur le doit, selon toute probabilité, d'un côté, à la méthode, et de l'autre, à la manière d'après lesquelles il écrit l'histoire. La méthode, dont il parle dans sa préface, repose sur le principe que « l'intelligence est une force, » principe que l'auteur a hérité du professeur *Peyretti*, et sur celui-ci qu'il a emprunté au professeur Bertini : « l'histoire est le récit et l'explication du fait. » Tous ces noms font partie de la pléiade de philosophes piémontais qui a surgi avec et après Gioberti. Ils appartiennent à l'école spiritualiste. M. Bertini a publié un excellent mémoire sur Descartes, et il n'y a pas longtemps, un traité de philosophie religieuse, intitulé : *La question religieuse*, basé sur la donnée du dialogue de Platon, l'*Eutyphron*. M. Turbiglio vient de prendre une place honorable parmi ces penseurs.

L'intelligence est une force, et comme les forces se font connaître par leurs phénomènes, ainsi l'intelligence se révèle dans l'histoire; d'où l'histoire de la philosophie. Les forces sont productives: l'intelligence produit les idées, les idées s'enchaînent ; d'où les systèmes. Il y a entre les systèmes des ressemblances et des différences, mais ce qui domine, c'est la variété. Cette variété provient de la multiplicité des lois qui régissent les intelligences. De là pour

[1] Storia della Filosofia. Cartesio-Malebranche-Spinoza, per il prof. *Sebastiano Turbiglio*. Torino, 1866.

[2] Analisi storica delle Filosofie di Locke e di Leibnitz, per il prof. *Sebastiano Turbiglio*. I La Filosofia sperimentale di G. Locke. Torino, 1867

l'historien un triple devoir : 1° Distinguer de ce qui est commun à tous les systèmes ce qui forme le caractère spécial d'un système particulier ; 2° Etudier ce caractère particulier, en déterminer les conditions et en fixer les lois ; 3° Rechercher le principe premier duquel découle tout le système.

Exposer et expliquer les faits, c'est-à-dire, en philosophie, les idées, telle est la tâche de l'historien. Ce travail doit se faire pour chaque système, pour chaque philosophe ; et comme l'histoire des idées ne présente pas toujours un enchaînement rigoureux, comme elle offre des lacunes, des contradictions même, l'historien doit s'assimiler au philosophe, deviner sa pensée souvent, et parfois compléter son travail.

L'histoire n'est donc pas une critique scientifique des systèmes. Quand elle veut l'être, elle ne fait que remplacer un système par un autre, et elle retombe dans le dogmatisme. La raison pure ne donnant que l'être universel, et ne pouvant concilier le Dieu métaphysique avec le Dieu personnel, nous serions condamnés à nier la Divinité. Si donc nous avons des besoins religieux, tournons-nous vers la religion révélée, qui seule peut les satisfaire. La science, elle, doit s'occuper de la nature ; la philosophie, de l'intelligence. Mais si l'historien doit s'abstenir de la critique scientifique, il doit pratiquer la critique historique, qui ne juge pas de la valeur du fait, mais de sa simple réalité. C'est cette critique qui le maintiendra sur le terrain des faits, qui le rendra respectueux envers les œuvres du génie, impartial et exact dans l'exposition des systèmes. Ce n'est qu'en suivant cette méthode, seule propre à former aux profondes études, que l'Italie peut espérer de reconquérir sa place d'honneur dans le monde philosophique.

La manière dont M. Turbiglio écrit l'histoire est une rigoureuse application de sa méthode ; c'est une pure analyse, mais une analyse raisonnée des philosophies : c'est une recherche, une poursuite patiente des faits, c'est-à-dire des idées et du fil qui les unit ; parfois c'est une reconstruction rétrospective, mais réelle, des systèmes.

En partant du doute méthodique, Descartes était arrivé au fait de la pensée, et de ce fait à l'existence du moi, de Dieu et des corps. L'auteur nous conduit d'une idée à l'autre et nous en montre la liaison dans le principe de l'évidence, qui forme la méthode du système. Le but de Descartes est de prouver l'existence des êtres. Il en tire la preuve de la nature des idées. Les idées sont la représentation des choses, elles existent objectivement. Je pense, donc je suis ; je pense et je suis, donc Dieu existe ; Dieu existe, donc l'univers existe. Descartes établit les faits par le moyen des idées ; par celles-ci il prouve l'existence de ceux-là. Le principe de l'existence, de l'être en général, est la substance du cartésianisme. Or, comme Dieu est l'existence même, toutes choses semblent être en Dieu, et il n'y a pas de place pour la liberté, que Descartes déclare ne pas pouvoir concilier avec son système. De là les contradictions relatives à Dieu lui-même, au moi et aux corps, aux sensations, aux volitions, et à l'activité. Par l'idée, Descartes est arrivé

à l'être absolu; il ne peut revenir aux êtres particuliers sans briser l'Absolu. Il laisse donc en suspens une foule de problèmes que Malebranche se chargera de résoudre.

Descartes avait répondu à la question : « Y a-t-il quelque chose hors du moi ? » mais non à celles-ci : « Comment connaissons-nous ce qui est hors du moi ? » et « Comment les êtres agissent-ils ? » En d'autres termes, il avait résolu le problème de l'existence, mais non les problèmes de la connaissance et de l'activité. Ce fut la tâche de Malebranche. Partant du même point que son maître et trouvant dans l'esprit l'idée de Dieu, de l'être parfait, il y rattache tout, même la connaissance. L'idée de Dieu contient toutes les idées particulières, et il les produit en nous. Dieu est le lieu des idées parce qu'il est le lieu des esprits. Dans l'idée de Dieu et par l'idée de Dieu nous voyons donc toutes les idées et toutes les choses. Dieu contient donc tout, ou Dieu est tout. Voilà pour la connaissance, voici pour l'activité. Dieu n'est pas seulement un être, il est aussi une force. S'il est, il produit, il fait, il modifie tout. Il est la cause efficiente de tout, non-seulement dans le domaine de la nature, mais aussi dans celui de la volonté. Dieu est donc à la fois l'existence, la connaissance, le vouloir, le pouvoir, le faire et le devenir. Dans cet objectivisme de plus en plus accentué, il y a moins de place que jamais pour la liberté. Et pourtant, Malebranche admet la liberté ainsi que la grâce et la révélation, et s'efforce de les concilier avec son système. On conçoit que les contradictions du cartésianisme ne font que se multiplier et devenir plus flagrantes. On ne peut en rester là, il faut ou reculer ou avancer.

Descartes et Malebranche, partant du fait de la pensée, étaient arrivés à la conception de l'existence, mais d'une existence particulière, de laquelle ils s'étaient élevés à la conception d'une existence universelle à laquelle ils accordaient trop ou trop peu, de telle sorte qu'en revenant ensuite aux existences particulières, ils tombaient dans la contradiction et restaient à mi-chemin entre l'absolu et la liberté. Spinoza part bien aussi de l'idée, mais pour se jeter à corps perdu dans l'existence universelle. L'idée vraie est équivalente à son objet, l'idée est l'être. Nous concevons Dieu comme existant en soi; Dieu est donc une substance, il est la substance infinie. Toutes les choses, substances, modes, attributs ou affections d'attributs, corps et esprits, tout découle de la substance divine. Tout existe donc par Dieu et en Dieu, et comme Dieu est nécessaire tout est nécessaire. La vie et le mouvement sont en Dieu et par Dieu, ils sont donc nécessaires et éternels. L'erreur, le vice, la génération et la corruption sont donc impossibles. Nous voici en plein panthéisme ontologique. Il semble que toute contradiction doit disparaître. Et pourtant, malgré la rigueur de sa doctrine, Spinoza parle encore de vérité, d'erreur, de vice et de corruption. Tant est grande la puissance de l'idée morale et de la liberté !

M. Turbiglio termine son exposé par le parallèle suivant : « Malebranche et Spinoza partirent d'un même point, de la philosophie de Descartes, et, procédant parallèlement, arrivèrent à une même

conclusion. Pour Malebranche et pour Spinoza, Dieu est la substance universelle ; pour l'un et l'autre, toutes choses sont en Dieu. Pour Malebranche, elles sont en Dieu intellectuellement comme des réalités spirituelles ; pour Spinoza, elles sont en Dieu comme des attributs de substance. Pour Malebranche, il est impossible de comprendre la parfaite simplicité de l'être divin universel, ou l'accord de l'universel avec le particulier ; il y a un mystère. Spinoza, tout absorbé dans la contemplation de l'absolu, aboutit à la négation du particulier. Pour Malebranche et pour Spinoza, Dieu est la cause universelle ; mais, tandis que Spinoza enseigne que tout est nécessairement déterminé par la nature même de Dieu et nie ainsi la liberté divine, Malebranche, comme catholique, devait professer que tout est déterminé librement par Dieu, et, comme philosophe, que tout est déterminé nécessairement. De là la nécessité des volontés et des œuvres divines. Pour Malebranche, comme l'existence universelle s'accorde d'une façon incompréhensible avec l'existence particulière, le principe universel de l'activité se combine avec le principe individuel de la liberté. Pour Spinoza, comme il existe une substance universelle unique, il existe une cause universelle unique, d'où la négation de la liberté humaine. »

Ce résumé rapide fera voir que dans ce travail, aussi remarquable par sa clarté que par sa brièveté, M. Turbiglio a retracé, soit la physionomie particulière de chaque système, soit leur étroite filiation. Il a montré que les trois systèmes reposent sur le principe de l'*existence*, et que ce principe découle pour eux de celui de la *pensée*, point de départ de Descartes.

II.

Pour ce qui concerne Locke, M. Turbiglio a fait un travail d'un nouveau genre. Il a essayé de reconstruire *à priori* la philosophie expérimentale en recherchant comment et en vertu de quels principes elle s'est formée dans l'esprit de son fondateur. Il pense et s'applique à prouver que toute la philosophie de Locke est contenue en germe dans ce principe : « Tout ce qui est dans l'esprit est senti, compris et connu par l'esprit. » Locke voulait arriver à déterminer le domaine de la connaissance. Pour cela, il a dû premièrement rechercher l'origine des idées, et la question de la connaissance a été résolue dans celle de son origine. Les deux solutions sont formulées dans le principe qui vient d'être rappelé et duquel résultent les propositions suivantes :

1° Pour comprendre il faut sentir, et nous ne comprenons que ce que nous sentons.

2° Les idées nous viennent, les unes par la réflexion, les autres par la sensation ; la réflexion elle-même est produite par la sensation.

3° Il n'y a point d'idées innées ; toutes les idées proviennent de l'expérience.

4° La pensée est un acte de l'esprit, et les idées sont le moyen par lequel l'esprit pense.

5° Les idées simples, considérées en elles-mêmes, sont de simples apparences, et ne sont ni vraies ni fausses ; mais elles sont réelles, vraies et justes, en relation avec la cause qui les produit.

6° L'âme est passive dans la formation des idées, et elle ne peut ni effacer les idées reçues ni en produire de nouvelles.

7° Notre connaissance ne peut ni étendre ni perfectionner nos idées; le domaine de la connaissance est déterminé par l'expérience.

8° L'esprit humain s'élève toujours du particulier au général par la méthode inductive; par conséquent les principes généraux et les syllogismes sont inutiles.

9° Il y a une connaissance intuitive, une connaissance démonstrative et une connaissance sensible; ces deux dernières reposent sur la première, qui est la source de la certitude.

10° L'évidence, étant le caractère de la connaissance intuitive, est aussi le critère de la vérité.

11° Les idées composées, soit complexes (le corps, l'esprit, Dieu), soit abstraites (les modes, les relations), sont de simples collections d'idées simples.

12° Les idées pouvant être produites par une puissance étrangère à l'esprit, au moi, il existe quelque chose hors de l'esprit, les corps; mais comme nous ne pouvons en connaître ni les substances réelles, ni les espèces et les genres, la connaissance que nous en avons ne dépasse point les limites et l'expérience.

13° L'idée de l'esprit, étant produite par les puissances de l'esprit lui-même (intelligence et volonté), est beaucoup plus claire que celle des corps ; mais comme nous ne pouvons connaître ni la substance de l'esprit, ni la formation des idées, ni les rapports de l'âme et du corps, notre connaissance de l'esprit est à son tour limitée par l'expérience.

14° Les modes n'ont qu'une existence idéelle, et comme ils se décomposent dans leurs idées simples, ce que nous pouvons en connaître ne sort pas des bornes de l'expérience.

15° Enfin, l'idée de Dieu est produite en nous par une puissance qui est un attribut de la substance divine, mais ignorant la nature de cette substance, ce que nous pouvons connaître de Dieu ne nous est donné que par l'expérience.

Ainsi M. Turbiglio montre que la philosophie de Locke s'est développée par une nécessité, comme celle de Descartes, et qu'elle découle tout entière du principe mentionné : « Tout ce qui est dans l'esprit, est senti, compris et connu par lui. » L'auteur a remplacé la méthode inductive de Locke par la méthode déductive, et ce que Locke avait construit *à posteriori*, il l'a reconstruit *à priori*.

Dans cette déduction rigoureuse des principes du sensualisme, l'auteur ne néglige pas de noter les contradictions de Locke. Il fait en particulier remarquer : « 1° Que l'idée de Dieu et les notions morales et religieuses ne se trouvant pas parmi les idées simples, elles ne ressortent pas directement de l'expérience : elles sont de pures suppositions, et ramènent le système aux idées innées et au dogmatisme. — 2° Que ces idées et ces notions n'étant dans le sys-

tème que des abstractions, des modes, qui n'ont qu'une valeur idéelle relative à notre esprit, la morale et la religion ne perdent pas seulement la valeur réelle que Locke veut leur conserver; elles deviennent de pures créations de notre esprit. — 3° Que si absolument Locke veut argumenter de l'existence du monde à celle de Dieu, comme des puissances il argumente à la substance, alors le monde devient un *mode*, un attribut de Dieu, et nous retournons par un autre chemin au panthéisme. »

Dans sa conclusion, M. Turbiglio fait ressortir la différence qui existe entre Descartes et Locke relativement à la méthode. La méthode de Descartes est le *doute méthodique*, celle de Locke est *l'évidence*. Cela suffit pour expliquer les divergences des deux systèmes.

O. Cocorda.

J. HAIG. PHILOSOPHIE OU SCIENCE DE LA VÉRITÉ [1].

Avec cet ouvrage nous rentrons dans le vif des préoccupations du moment. Il s'agit, en effet, de la *philosophie*, c'est-à-dire de *la science de la vérité*. L'auteur n'ignore pas la spéculation allemande, mais il la juge en compatriote de Hume, de Berkeley et de Hamilton, désireux de protester, au nom du christianisme, contre la philosophie positive d'aujourd'hui qu'il croit matérialiste. Son point de vue est celui du *symbolisme*. Il réclame de nous, au point de départ, trois choses, trois idées, l'*esprit*, la *matière* et le *langage*, qui constituent les parties intégrantes de la connaissance. Au point de vue du problème de la connaissance humaine, ces trois éléments sont renfermés dans le langage, qui devient ainsi un symbolisme.

On comprend que l'auteur doit attacher une importance toute particulière au langage. Il estime que l'œuvre réformatrice de Kant a échoué parce que ce philosophe s'est borné à ajouter au dictionnaire philosophique quelques nouveaux mots à l'occasion desquels on n'a cessé de se quereller. Quant à M. Haig, il prétend supprimer le corps du délit, l'antithèse autour de laquelle les débats se sont engagés, et renvoyer les parties dos à dos. Il affirme donc qu'il n'y a pas la moindre autonomie dans l'esprit humain ou dans la connaissance. M. Stuart Mill, d'une part, Sir William Hamilton et son disciple Mansel, d'autre part, sont tour à tour éconduits. L'auteur s'empare d'une concession que font toutes les écoles philosophiques en présence : l'existence du fait de la connaissance. Partant de cette assertion que nul ne saurait contredire, il en déduit les trois termes, le *mot*, la *chose*, l'*esprit*, sans lesquelles la connaissance ne saurait exister. Ce ne sont pas là trois *parties*, trois

[1] Philosophy or the science of Truth. A Treatise on first principles mental, physical and verbal, by James Haig, M. A. of Lincoln's Inn. 1861. 1 vol. in-8.

portions, mais trois *facteurs* de la connaissance qui agissent et réagissent les uns sur les autres de façon à la produire.

Cette vérité si simple rencontre trois classes d'adversaires: les matérialistes-dogmatiques, qui prétendent que la connaissance ne se compose que de deux facteurs, le *mot* et la *matière*; — les idéalistes, également dogmatiques, qui ne veulent laisser subsister que l'*esprit* et le *mot;* — ceux qui, admettant l'antithèse de l'objectivité et de la subjectivité, se contredisent souvent eux-mêmes et tombent dans la logomachie.

L'auteur expose son principe au moyen d'un langage arithmétique qui rappelle l'école de Herbart. Les signes ordinaires de l'*unité*, de l'*égalité* et de l'*addition*, qui lui paraissent plus courts et plus clairs que les mots, lui donnent la formule suivante:

$$\begin{array}{lll} \mathrm{I} & = \text{esprit} & = \text{un} \\ \mathrm{I} + \mathrm{I} & = \text{esprit} + \text{chose} & = \text{deux} \\ \mathrm{I} + \mathrm{I} + \mathrm{I} & = \text{esprit} + \text{chose} + \text{mot} & = \text{trois} \end{array}$$

Partant du fait de la connaissance, M. Haig déduit *à priori* toutes les vérités des nombres, toutes les vérités de l'arithmétique symbolique, c'est-à-dire toute la science des unités égales, qui consiste en nombres de mots ou de symboles semblables. La première diversité est pour lui la trinité dans l'unité, c'est-à-dire, l'*esprit*, la *chose*, le *mot*, trinité qui se résout en une unité, la connaissance.

L'auteur réfute ensuite les trois classes d'adversaires que rencontre cette vérité si simple. Il s'en prend d'abord à ceux qui perdent leur temps à résoudre l'antithèse de l'objectivité et de la subjectivité. Ils se contredisent souvent eux-mêmes et tombent dans la logomachie. Leur tort est de ne pas voir que le point de départ est un ternaire (*esprit*, *chose*, *mot*) et non une dualité (*objet* et *sujet*). Kant, le premier, s'est engagé dans cette erreur qui l'a mis hors d'état de déduire les idées d'*espace* et de *temps*, de sorte qu'il a été obligé d'en faire des formes de la pensée, des intuitions fondamentales. L'objection des matérialistes et des idéalistes est, au fond, la même. Les deux écoles se contredisent en affirmant l'identité de la chose *pensante* et de la chose *pensée;* elles ne diffèrent qu'en ce que l'une établit cette confusion au profit de la pensée, l'autre au profit de la matière.

L'auteur s'élève contre l'induction, qu'il déclare incapable de procurer la vérité et la certitude; la déduction lui paraît la seule méthode d'arriver au vrai; il défend l'idée de causalité contre M. Stuart Mill, et affirme que Dieu, cause première, se trouve partout dans l'univers, excepté dans les esprits mauvais.

La conclusion à laquelle M. Haig arrive, c'est que toutes nos connaissances sont exclusivement *verbales*. Nous ne connaissons ni l'esprit en soi, ni la chose en soi. La constitution de l'homme, qui est composé d'un corps et d'un esprit, ne lui permet pas de s'élever plus haut que la simple science des mots. Les lois de la nature que nous estimons avoir découvertes ne nous donnent pas un savoir définitif; encore ici nous ne sortons pas de la connaissance des mots pour pénétrer jusqu'à celle des choses elles-mêmes:

nous acceptons provisoirement certaines hypothèses en attendant que nous en découvrions de meilleures, c'est-à-dire une *combinaison* plus satisfaisante *de mots* pour nous rendre compte des admirables sciences qui se déroulent en dehors de nous et en nous.

L'auteur repousse toutes les conséquences arbitraires qu'on pourrait être tenté de tirer de son point de vue. Il n'est pas matérialiste, parce qu'il fait dans son ternaire primitif une place à l'esprit ; on ne saurait le ranger parmi les idéalistes comme Berkeley et Hume, car il ne conteste pas la réalité du monde extérieur, la matière trouve place dans sa trinité ; il n'appartient pas à l'école des conceptualistes comme Cousin, Hamilton et la plupart des Anglais, car il prétend qu'une conception, une idée, n'est qu'un mot, ou un symbole dans l'esprit. Au fond, M. Haig accepte ce qu'il y a d'essentiel dans le point de vue de Kant, mais pour des raisons différentes. Tous les phénomènes doivent devenir *noumènes* pour être compris par l'esprit humain, et tous les *noumènes* doivent devenir symboles ou mots avant que nous puissions raisonner sur eux. Il s'agirait donc de maintenir le caractère relatif de la connaissance humaine sans tomber dans les erreurs du scepticisme et de l'idéalisme. Pour sauver la connaissance, notre auteur la réduit à n'être qu'une simple science de mots, un symbolisme, toujours inadéquat, des vérités réelles et objectives qui nous échappent. Par un autre bout, tout en évitant ces excès, l'auteur se rattache à cette école qui a cru qu'en rabaissant la raison humaine on élève d'autant plus la foi. S'il a cherché à montrer la vanité de toute science humaine, c'est uniquement, dit-il, pour porter le lecteur à saisir d'autant plus fermement la vie éternelle qui nous est librement offerte par Jésus-Christ. En dernière analyse, le nominalisme à couleur pythagoricienne de notre auteur se trouve avoir une portée ontologique. Le terrain de la connaissance (matière, esprit, mot) est un symbole de la vraie doctrine de la trinité chrétienne : le Père éternel au ciel, le Fils, son symbole sur la terre, et le saint Esprit répandu partout, exceptè dans les intelligences endurcies et dans les matières, qui, par la permission de Dieu, leur sont assujetties. *Trois* personnes, mais *un* Dieu suprême.

J. BRIDGES. LA VIE ET LA DOCTRINE DE COMTE[1].

Cet écrit n'est pas un traité complet sur le positivisme d'A. Comte. C'est une lettre adressée à M. Stuart Mill, à propos d'un ouvrage très intéressant du célèbre économiste sur A. Comte, ouvrage dont cette *Revue* allait donner une analyse quand une traduction française en fut publiée. Ce qui rend surtout la position de M. Mill intéressante, c'est la très vive et très sincère admiration pour A.

[1] The unity of Comte's life and doctrine, a reply to strictures on Comte's later writings, adressed to J. S. Mill, Esq., M. P., by J. H. Bridges.

Comte, qu'il sait allier à une critique non moins indépendante. Après avoir séparé les principes philosophiques d'A. Comte de ses conceptions sociales, il distingue dans sa carrière deux époques, dont l'une est caractérisée par son grand ouvrage, le *Cours de philosophie positive*, et l'autre par les publications qui ont suivi. Acceptant la philosophie dans son ensemble, il ne lui oppose que des objections de détail; repoussant dans son ensemble l'édifice social d'A. Comte, il le traite de chimérique, quoiqu'il trouve dans les détails nombre de choses excellentes et dignes de l'auteur.

M. Bridges se présente comme disciple d'A. Comte, sans aucune restriction. Du reste, il ne considère point M. Mill comme un adversaire, mais comme un allié inconséquent. Il veut, d'une part, mettre en lumière cette inconséquence, de l'autre, rétablir un certain nombre de faits qu'il trouve présentés d'une manière erronée dans les critiques de M. Mill.

Il s'étonne que ce dernier, avec M. Littré en France, M. Lewes en Angleterre, et d'autres, puissent mettre en opposition les spéculations sociales de son maître avec ses spéculations philosophiques, et présenter ses dernières œuvres comme un monument de la décadence de ce grand esprit, tandis que tous les traits essentiels de sa *politique positive*, y compris la nécessité de son célèbre *pouvoir spirituel*, se trouvent annoncés dans les ouvrages qui ont signalé le commencement de sa carrière. L'œuvre d'A. Comte a toujours été une œuvre sociale. Il n'a jamais considéré ses spéculations philosophiques que comme le moyen indispensable de jeter les bases d'une réforme sociale urgente; son ouvrage si admiré de la *Philosophie positive* n'était point à ses yeux son ouvrage capital, mais seulement un acheminement vers l'institution pratique du positivisme, vers la *religion* positive. Il y a donc eu unité complète dans la vie et dans la doctrine d'A. Comte.

M. Bridges relève le grand nombre de points sur lesquels M. Mill s'accorde avec A. Comte dans les questions sociales elles-mêmes, et, trouvant qu'ils renferment tout ce qu'il y a d'essentiel dans les vues du maître, il voudrait que M. Mill allât jusqu'au bout, et acceptât le *pouvoir spirituel*, impliqué dans plusieurs de ses concessions, et dont le rejet absolu constitue la principale divergence entre le philosophe anglais et le philosophe français.

Quant aux inexactitudes qu'il reproche à M. Mill, la principale porte sur le besoin d'*unité* ou de systématisation, si souvent manifesté par A. Comte, et que M. Bridges trouve mal interprété. Il ne comprend pas non plus qu'on puisse accuser son maître d'avoir prétendu à l'infaillibilité et condamné la science, ni enfin que l'on puisse voir quoi que ce soit de tyrannique dans le *pouvoir spirituel*, du moment qu'A. Comte ne lui a départi aucune attribution administrative.

Il traite en passant d'autres points moins importants, et que nous ne relèverons pas.

C. G. C.

A NOS LECTEURS

La première année du *Compte-Rendu* est arrivée à son terme. Nous en profitons pour dire quelques mots à nos collaborateurs et à nos abonnés.

Aux premiers (dont nous joignons à cette livraison la liste complète), aux travailleurs désintéressés qui nous ont prêté le concours efficace de leur plume et de leur savoir dans une œuvre assez ingrate, nous adressons ici d'une façon collective nos sincères remerciements. Aux seconds, il nous sera permis de rappeler notre but et d'exprimer une espérance.

Prenant pour base deux faits, l'un général et avéré, savoir la crise profonde qui travaille actuellement le monde de la pensée religieuse; l'autre, plus local mais non moins réel, l'existence, dans le public de langue française, d'un nombre croissant d'esprits sérieux et indépendants, soucieux d'examiner sous leurs divers aspects les questions en litige et désireux pour le moins d'entendre la défense des idées mêmes qu'ils ne partagent pas, il nous a semblé voir, dans ces deux circonstances, la raison d'être d'une revue nouvelle.

Ne plaidant en faveur de personne et ouvrant, pour ainsi parler, une enquête privée, cette revue, à l'inverse des autres, pouvait et devait inscrire sur son drapeau: IMPARTIALITÉ. Constituant, entre les partis théologiques et philosophiques, une sorte de terrain neutre où la parole appartient à chacun tour à tour, appelant à elle intentionnellement des collaborateurs de toutes les écoles, pour exposer des idées de toutes les provenances, en un mot, impersonnelle par principe et purement scientifique, cette revue pouvait être hospitalière à toutes les opinions parce qu'elle ne se proposait qu'une chose :

Donner au public dont nous parlions tout à l'heure des informations précises et authentiques sur le mouvement actuel de la philosophie et de la théologie dans les grandes nations de l'Europe et de l'Amérique.

En d'autres termes, fournir à la discussion présente ou ultérieure des matériaux exacts et des renseignements sûrs, tel a été, tel est notre but.

Et pour atteindre ce but, qu'y avait-il à faire? Rien de mieux apparemment que d'approprier, à l'usage de nos lecteurs, par le moyen d'analyses, de réductions et de résumés fidèles, les divers ouvrages ou publications en langues étrangères, que leur nombre,

leur prix coûtant, leur dispersion, sans parler de la diversité des idiomes, rendent trop peu accessibles, même aux personnes que ces sujets attirent et intéressent le plus.

Suffisamment motivée sans doute, l'entreprise n'en était pas moins d'une exécutiou difficile et nous ne nous flattons nullement d'avoir, dès cette première année, trouvé le juste équilibre entre une foule d'exigences diverses, assez malaisément compatibles entre elles. Nous ne nous dissimulons pas non plus que l'originalité de cette revue, qui est de n'avoir point de tendance, est en même temps sa témérité. En effet, supposer d'une part une constante abnégation dans les collaborateurs priés de s'effacer devant l'auteur à reproduire, comme la copie en petit devant le tableau original, et d'autre part, réclamer un effort dans les lecteurs traités sur le pied de jurés qui ont à se faire eux-mêmes leur opinion, ces deux données un peu rudes ne nous font pas la partie belle ; nous ne l'ignorons pas.

Mais l'accueil qui a été fait à cette tentative un peu risquée nous semble un encouragement à la poursuivre, quoiqu'elle nous impose encore d'autres sacrifices que ceux de notre temps. Que nos lecteurs nous soutiennent, et nous espérons pouvoir, éclairés par l'expérience, perfectionner graduellement le *Compte-Rendu.* Que le cercle de nos abonnés s'étende, et avec lui le cercle de nos informations s'élargira, le nombre des livres et revues que nous pourrons acquérir et faire connaître, s'augmentera dans la même mesure.

Chacun le sent, le progrès est ici conditionnel et réciproque. Nos lecteurs, c'est-à-dire nos amis sont trop justes pour l'oublier.

Genève, le 1er décembre 1868.

Au nom du Comité de rédaction,

E. Dandiran, *directeur.*

ERRATUM.

P. 476, sixième ligne, en remontant, lisez :

... C'est à ce point de vue surtout que M. Gœbel a su parfaitement faire ressortir son importance historique, malgré quelques méprises que présente l'exposition de ses idées. Grâce au milieu spécial dans lequel il donna la dernière forme à son système ecclésiastique, en Angleterre, au sein d'églises que les grands intérêts de la foi avaient poussées sur la terre étrangère où elles avaient une vie distincte de celle de la nation qui leur accordait l'hospitalité, Lasco fut préservé de plusieurs erreurs dans lesquelles tombèrent la plupart des réformateurs influents de son époque....

BR
3
R4
année 1

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY